NAE IONESCU



nelinistea metafizică

Editura Fundației Culturale Române

ARGUMENTE

Redactor: RODICA PANDELE

Coperta colecţiei de VASILE OLAC
Coperta a IV-a: NAE IONESCU, desen de MIRCEA VULCĂNESCU

ISBN 973 - 9132 - 56 - 1

NAE IONESCU

NELINIŞTEA METAFIZICĂ

EDITURA
FUNDAŢIEI CULTURALE ROMÂNE
BUCUREŞTI
1993

Ediţie şi note de MARIN DIACONU

Logistica — încercare a unei noi fundamentări a metafizicii.
Traducere din limba germană de ALEXANDRU SURDU

LOGISTICA — ÎNCERCARE A UNEI NOI FUNDAMENTĂRI A METAFIZICII

PREFAŢĂ

Studiul de faţă încearcă să examineze poziţia generală a logisticii; atitudinea ei este din această cauză predominant critică; ea nu urmăreşte totuşi discutarea unui simplu fapt istoric.

Logistica nu este doar o apariţie de strictă actualitate. Perioada ei de înflorire poate să fie fixată pe la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Este totuşi demnă de menţionat activitatea susţinută a generaţiei de astăzi, desfăşurată în cadrul acestei ştiinţe — o ştiinţă care ne oferă soluţia enigmelor matematice, ne explică scopurile şi posibilităţile logicii care ar trebui să ne conducă la o limbă universală ş.a.m.d.

Din păcate, şansa logisticii scade de îndată ce trebuie s-o aplicăm. În această lucrare nu este necesar să mai amintim împrejurările istorice în care s-a constituit logistica; totuşi ar trebui menţionat faptul că nici subtilitatea inventivă a lui Russell şi nici temperamentul mai mult violent şi exaltat decît viguros al lui Couturat nu au putut împiedica dizolvarea acestei orientări filosofice.

Dacă ea nu ar fi fost altceva decît o simplă cercetare a fundamentelor matematice, atunci ar fi rămas inclusă în istoria acestei discipline. Ea a năzuit însă mult mai sus; a intenţionat să stabilească chiar legătura dintre logică şi matematică. Punctul de plecare a provocat totuşi surprize; într-un anumit moment nu se mai putea distinge ce este logică şi ce este matematică; şi astfel s-a afirmat — mai mult sau mai puţin categoric — fie identitatea ambelor, fie includerea uneia în cealaltă.

Ea ne întîmpină deci în mod firesc pe drumul care conduce la înţelegerea logicii şi nu putem evita punerea în discuţie a pretenţiilor sale. Lucrarea de faţă provine aşadar din nevoia personală a autorului de a-şi clarifica problema.

Ea nu conţine deci o prezentare completă a logisticii. Pentru

aceasta servesc lucrările lui Couturat, Les principes des mathématiques, *Paris, 1905;* Die Prinzipien der Logik, în Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften *(editată de A. Ruge în colaborare cu W. Windelband, Tübingen, vol. I, 1918) şi frumoasa carte a lui Russell,* The Principles of Mathematics, *Cambridge, 1903. Pentru înţelegerea corectă a poziţiei logistice sînt necesare şi unele articole publicate de Russell şi Couturat, în special cele general filosofice, care sînt expuse parţial în studiul de faţă.*

P.S. Lucrarea a fost pregătită pentru tipar încă de la finele lunii iunie 1916. Anumite complicaţii, a căror rezolvare nu a depins de autor, i-au împiedicat de atunci editarea, astfel încît, datorită schimbării condiţiilor, ea apare abia acum. Între timp (1917) a apărut scrierea, în multe privinţe excelentă, a lui Th. Ziehen despre *Relaţia dintre logică şi teoria mulţimilor,* care se poate considera că reprezintă din mai multe puncte de vedere ultimul cuvînt în această problemă. Or, întrucît eu însumi am constatat, cu o anumită satisfacţie, unele coincidenţe cu Ziehen, îmi permit să sper că studiul de faţă nu este depăşit şi îl redau — cu un sentiment de detaşare faţă de preocupările mele actuale — în formă neschimbată, în ciuda necesităţii stringente a unor transformări tehnice radicale.

München, februarie 1919

Introducere

Prin logistică înţelegem acea direcţie filosofică ce încearcă o fundamentare *a priori* a matematicii prin reducerea principiilor ei de bază la fapte pur logice sau, cum s-a mai afirmat, prin identificarea logicii cu matematica. Faptul că logica şi matematica prezintă multe relaţii de înrudire este, desigur, un fapt care nu le-a scăpat niciodată filosofilor şi care, în ultimă instanţă, nici nu poate fi contestat. Este însă evident totuşi, nu în mai mică măsură, că tocmai definiţia redată conţine o afirmaţie care nu mai are aproape nimic în comun cu constatarea anumitor relaţii care există între logică şi matematică. Iar acest lucru merită să fie discutat pe larg.

Un loc aparte în cadrul acestor discuţii îl are *Critica raţiunii pure*. În lupta sa contra metafizicii, Kant credea că se poate baza pe matematică. În felul acesta, s-a ivit pentru el nevoia, printre altele, de a se apropia de mecanismul intim al acesteia şi chiar a conceput acea estetică transcendentală care domină de fapt dezbaterile actuale despre sensul şi valoarea matematicii. Apare totuşi în această privinţă cel puţin o problemă semnificativă, care nu este dintre cele mai minore. Faptul că şi logistica, într-un anumit sens, porneşte de la Kant, că îşi dobîndeşte cel puţin o determinaţie istorică în această privinţă. Dintr-un punct de vedere mai general, poziţia kantiană poate fi considerată ca o continuare a tradiţiei raţionaliste: matematica este cea mai sigură şi cea mai riguroasă ştiinţă; este vorba doar de a surprinde secretul rigurozităţii sale ştiinţifice pentru ca apoi, prin imitarea procedeelor sale, să fie ridicată şi filosofia la acelaşi nivel de exactitate.

În ce constă deci secretul apodicticităţii sale? Se ştie că Aristotel a redus izvoarele cunoaşterii la două: simţurile şi intelectul; şi a

instituit astfel pentru mult timp disjuncţia*, considerată ca ireductibilă, dintre experienţă şi logică. În limitele acestei interpretări, matematica decurge în mod evident din logică, dacă nu vrem s-o deducem din experienţă.

Trebuie desigur evidenţiat faptul că această interpretare n-a fost ireproşabilă. Chiar Kant observă, printre altele, că reducerea esenţei matematicii la logica formală înseamnă înlocuirea mijlocului de investigaţie cu metoda expunerii, cu demonstraţia. Pe de altă parte, datorită faptului că acceptarea unei matematici bazate pe experienţă n-a fost încă infirmată, s-ar putea susţine mai degrabă că disjuncţia aristotelică experienţă — logică nu este perfectă, deci este nejustificată. Şi tocmai aceasta este şi părerea lui Kant, întrucît el conferă matematicii un loc special; valabilitatea ei s-ar baza pe posibilitatea intuiţiei pure.

Trăsătura cea mai caracteristică a soluţiei lui Kant rezidă în faptul că el exclude spaţiul şi timpul din seria conceptelor intelectului şi, prin concentrarea lor ca formă a intuiţiei, le apropie mai mult de partea sensibilităţii. Nu avem intenţia să elucidăm motivele acestei distincţii — o problemă deosebit de complicată şi confuză. Oricum, este demn de menţionat că şi Platon refuzase recunoaşterea spaţiului şi a timpului ca proprietăţi ale lumii ideilor şi le-a atribuit o poziţie intermediară între Idei şi lumea sensibilă.

Continuatorii direcţi ai lui Kant — făcînd abstracţie de Schopenhauer — suspectau însă această soluţie. Dacă destinul matematicii devine dependent de formele intuiţiei şi acestora li se acordă un loc numai în afara cadrului raţiunii, atunci ar rezulta că adevărul geometric, în comparaţie cu valabilitatea generală şi necesitatea gîndirii pure, ar fi ceva empiric, accidental, ceea ce ar dovedi fundarea lui insuficientă.

Acest punct de vedere apare într-o formă foarte pregnantă la Fichte: cea mai profundă descoperire a lui Kant a fost aceea că esenţa gîndirii este unitatea sintetică. Dacă însă spaţiul şi proprietăţile sale,

---

* Şi Kant acceptă într-un anumit sens această opoziţie, chiar cu caracterul ei disjunctiv. El vorbeşte în *Versuch über den Begriff der negativen Grössen* despre opoziţia dintre repugnanţa logică şi cea reală, ceea ce nu înseamnă altceva decît acceptarea a două tipuri de determinare, una logică şi alta senzorială.

condiţii pentru posibilitatea unei geometrii, nu sînt legate în mod necesar de esenţa gîndirii, atunci adevărul geometric pare ameninţat chiar în valabilitatea lui. Numai deducerea spaţiului din formele gîndirii, din structura judecăţii, ar putea să rezolve deci dificultatea*.

Aici se pare că intervine, incluzînd şi alte presupoziţii, într-o formă mult mai modernă, subtilă şi erudită, poziţia logistică**. Logistica îşi obţine deci, de la Kant, mai degrabă determinaţia ei negativă.

Cu toate acestea, cel puţin unul dintre cei doi reprezentanţi de seamă ai acestei direcţii filosofice, anume Couturat, a fost, pînă în ultimul timp, un criticist declarat. Este bine cunoscută lucrarea lui vastă *Despre infinitul matematic*, în care ia poziţie, pe de o parte, contra infinitului actual al lui Georg Cantor şi, pe de altă parte, combate nominalismul aritmetic prin conceperea numărului ca unitate sintetică. De la tezele critice din lucrarea *Despre infinitul matematic* pînă la *Principiile matematicii*, în care întreprinde o recunoaştere a teoriilor lui Russell, el a urmat un drum lung şi surprinzător, pe care îl amintim doar ca o curiozitate***.

Dacă ne oprim la formulările principiale, probabil definitive, cronologic aproape ultimele, ale criticii logistice, aşa cum au fost

---

* El crede că poate astfel să deducă multiplicitatea şi exterioritatea — elemente fundamentale ale spaţiului — din faptul că judecata are o multitudine de noţiuni care se exclud reciproc.

** Deosebit de clar apare această tendinţă la Russell în *Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge, 1897, unde formulează tocmai axiomele geometriei proiective şi crede că poate să deducă *their necessity from the conception of a form of externality*[1] (cap. III, p. 117-177).

*** Dezvoltarea atît de bruscă a gîndirii lui Couturat nu este, desigur, stimulată de cercetarea filosofică a criticismului. Ca şi cauzele care au determinat în genere apariţia logisticii, motivaţiile sale ar trebui căutate de asemenea în progresul recent al cunoaşterii matematice, respectiv în dezvoltarea noţiunilor matematice (ca, de exemplu, dezvoltarea noţiunii de funcţie la Dirichlet şi altele). Aceste cercetări ne conduc la stabilirea sistematică a premiselor istorice şi obiective ale logicii, ceea ce nu constituie scopul acestei lucrări. Problema acelor premise ne interesează numai tangenţial şi le vom menţiona ca atare numai cînd va fi, întîmplător, cazul. Aici trebuie să observăm totuşi că dezvoltarea gîndirii de la Renouvier la Russell aminteşte oarecum de cea veche, de la Pitagora la Aristotel. (Mai amănunţit despre aceasta, la Brunschvicg, în *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912, în special cartea I, cap. III- IV, şi Cantor, Moritz, *Geschichte der Mathematik*).

enunţate de Russell în *The Principles of Mathematics** sau *Essay on the Foundations of Geometry*** şi de Couturat în lucrarea *La philosophie mathématique de Kant* (care a trezit la rîndul ei impulsuri şi a determinat dezbateri însufleţite), atunci acestea pot fi rezumate în următoarele două afirmaţii fundamentale:

(I) Judecăţile sintetice *a priori* sînt, în privinţa naturii lor, absurde — stabilirea lor, în ce priveşte nevoile matematicii, nu este oportună.

(II) Concepţia despre spaţiu şi timp, despre formele experienţei în calitate de condiţii preliminare ale matematicii este inacceptabilă.

În completarea acestei poziţii filosofice, logistica îşi propune să dezvolte sistemul elementelor care sînt necesare şi suficiente pentru constituirea matematicii în forma ei contemporană. Starea actuală a matematicii este caracterizată prin:

(1) absolută independenţă de relaţiile obiective, de conţinut;
(2) prin raţionalitate principială;
(3) prin raportare principială la ultimele presupoziţii, logistica trebuie să demonstreze:
    (a) suficienţa metodei analitice pentru expunerea mecanismului matematic de cercetare;
    (b) posibilitatea unei expuneri a conceptelor nedefinibile de bază ca funcţie a logicii formale.

Dacă am vrea să amintim aici, cum şi-au permis alţii s-o facă, în vederea unei definiţii istorice a logisticii, şi eforturile anterioare în aceeaşi direcţie ale lui Leibniz, atunci această caracterizare ar fi totuşi nu numai insuficientă, ci chiar neîndreptăţită.

În primul rînd, fiindcă lucrările sale despre caracteristica universală şi calculul logic îşi dobîndesc în interpretare actuală un fel de supraapreciere. Să ne amintim deci: *Caracteres sunt res quaedam quibus aliarum rerum inter se relationes exprimantur, et quarum facilior est quam illarum tractatio.*[2] Sau: *Ars combinatoria... illa est scientia... in qua tractatur de rerum formis sive formulis in universum, hoc est de qualitate in genere... et distinguitur ab Algebra quae agit de formulis ad quantitatem applicatis* (= *de simili et dissimili de aequali et inaequali*)[3]; merită o deosebită atenţie şi „conceptul de

* Cf. în special cap. II.
** Introducere şi cap. II, p. 54 sq.

argumenta in forma". Dar chiar în faptul că marii geometri de după Leibniz — Cauchy, Lagrange, D'Alembert — au ignorat contribuţiile sale, îmi pare a consta un indiciu al valorii ştiinţifice a acestei invenţii. Facem abstracţie de faptul că nu s-a dovedit încă, şi acest lucru este foarte important, dacă Leibniz a intenţionat realmente să reducă procesul inventiv al gîndirii matematice la procedeul analitic*.

În al doilea rînd, fiindcă logistica, aşa cum se prezintă în lucrările lui Russell, apare ca un sistem unitar şi conceput în mod original, nu numai în problemele speciale pe care le urmăreşte, ci şi în presupoziţiile gnoseologice ale acestor probleme în genere.

---

* Din acest punct de vedere este caracteristic şi oarecum hotărîtor tratatul său filosofic, *De synthesi et Analysi universali seu arte inveniendi et judicandi* (*Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, vol. VII, p. 292 sq).

I. Premise: Teoria gnoseologică despre judecată şi consecinţele ei

Ne surprinde în mod deosebit vitalitatea neobişnuită a logicii aristotelice. S-ar putea crede la prima vedere că această logică, a cărei esenţă intimă este legată de speculaţiile metafizice ale lumii antice, şi-ar fi pierdut valabilitatea datorită revoluţiei ştiinţifice din epoca Renaşterii; că străduinţele unui Galilei, Keppler sau Descartes, care au combătut* concepţia substanţialistă despre lume şi au reuşit să orienteze cercetarea mai mult asupra relaţiilor reglementare dintre fenomene, au indicat o altă cale a speculaţiei decît cea urmată de vechea logică formală. Dar lucrurile nu s-au petrecut aşa. Marea mişcare „eliberatoare" a scientismului n-a adus în domeniul logicii nici un progres. Sistemul de gîndire al incontestabilului reformator care a fost Leibniz menţine caracterul substanţialistic prin care este determinată poziţia lui faţă de problematica logicii**. Iar Kant a considerat, spre indignarea continuatorilor săi, „că de la Aristotel încoace logica n-a mai putut să facă nici un pas înainte", ba, ceea ce este şi mai semnificativ, el n-a simţit niciodată nevoia de a-şi orienta geniul reformator spre astfel de probleme. Respinsă tot mai mult în domeniul ştiinţelor exacte, concepţia aristotelică şi-a impus domnia incontestabilă în domeniul logicii.

Lui Kant i-a fost reproşată această lipsă de perspicacitate; şi aproape toţi matematicienii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea au luat poziţie contra concepţiei criticiste a matematicii, susţinînd, explicit sau implicit, insuficienţa fundamentării sale logice.

Logica lui Aristotel este, aşa cum s-a spus, o consecvenţă

---

* E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906.

** Şi Russell a evidenţiat forma reacţionară a logicii lui Leibniz. Cf. despre aceasta în *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, un studiu deosebit de interesant, deşi poate prea personal şi nu întotdeauna metodic.

necesară a concepţiei sale substanţialiste despre lume*. În cadrul acesteia predicaţia este procesul fundamental: gîndirea porneşte de la subiecte determinate cărora le corespund diferite predicate. O astfel de logică nu poate să vină în sprijinul matematicii moderne, deoarece forma acesteia se referă la o materie care îi este străină. Şi probabil că încercarea lui Kant de a fundamenta matematica pe formele sensibilităţii reprezintă tocmai recunoaşterea acestui fapt, pe care l-a accentuat ulterior Maimon. Între logică** şi matematică există o deosebire radicală; sensul unei propoziţii logice ar consta în conţinutul termenilor săi; schimbarea unui termen ar putea să determine schimbarea de semnificaţie a propoziţiei sau chiar anularea ei. Dimpotrivă, o propoziţie matematică este valabilă chiar prin relaţia pe care o exprimă, făcînd abstracţie de termenii acestei relaţii***.

Prin aceasta s-a pus problema unei reforme a logicii formale şi a fost indicată în acelaşi timp calea unei soluţii.

Logica lui Russell se dezvoltă pe aceeaşi direcţie de gîndire care l-a condus pe Moore, pornind de la neohegelianul Bradley, la neorealismul englez contemporan. Ea este ca atare, în fundamentele sale metafizice sau epistemologice, opusă tradiţionalismului aristotelico-scolastic, pentru care obiectul logicii se reduce la noţiune şi proprietăţile ei.

Împotriva vechiului logicism, Russell face uz de o teorie foarte bine gîndită şi, într-o oarecare măsură, chiar profundă. El spune că acceptarea noţiunii ca punct de plecare pentru doctrina claselor logice ar reprezenta un procedeu inacceptabil şi cert *à rebours*. Căci noţiunea însăşi, care se bazează pe o interpretare greşită a lim-

---

* C. Rădulescu-Motru, *Valoarea silogismului*, Bucureşti, 1899, p. 5 sq. Brunschvicg afirmă într-adevăr (*op. cit.*, p. 72-75) că logica aristotelică şi-ar avea punctul de plecare în cercetările biologice ale acestuia, iar concluzia ar fi numai obţinerea unei *application de l'esprit à des problèmes d'ordre concret et particulier*[4]. Această părere care contrazice sensul firesc al artistotelismului şi care denotă obişnuita confuzie între tratarea logică a noţiunii şi cercetarea psihologică a procesului ei de producere, ne apare atît de inexplicabilă pentru faptul că Brunschvicg a avut în faţă textul *Fizicii* lui Aristotel (cf. *op. cit.*, p. 74), în care se afirmă de la început că întregul există înaintea părţilor (*Phys.*, I, 1).

** Citeşte: logică aristotelică.

*** S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*. Cf. şi Kunze, *Die Philosophie S. Maimons*, Heidelberg, 1912, p. 115, 206, 211, 395.

bajului, n-ar putea fi considerată ca „primară". Ea reprezintă o totalitate, un complex de calităţi reunite în condiţii determinate şi, ca atare, presupune o operaţie anterioară ei. Abia aceasta îi face posibilă existenţa*.

Importanţa exagerată care se acordă noţiunii conduce la o interpretare absolut falsă a operaţiilor noastre spirituale. Despre o judecată — de exemplu una predicativă — se spune că propoziţia ar afirma ceva *despre* subiect. Dar propoziţia afirmă de fapt numai o relaţie între doi termeni. Şi tocmai această relaţie ar fi de primă importanţă. În ea constă propoziţia însăşi. Ce-i drept, noi manipulăm termeni, stabilim relaţii între ei, îi clasificăm ş.a.m.d. Dar nu ne este permis să credem că aceşti termeni ar reprezenta ceva decisiv pentru propoziţie, că natura ei intimă rezidă în aceştia, ci dimpotrivă, ei îşi dobîndesc o valoare prin funcţia pe care o îndeplinesc în propoziţie. Dacă acceptăm deci o clasificare a termenilor în: substantive, adjective, verbe, atunci aceasta nu implică deloc recunoaşterea unei anumite specificităţi interne a termenilor, ci faptul că ei au capacitatea de a juca un rol în propoziţie. Un rol însă care ar putea fi diferit. Din punctul de vedere al lui Russell, termenul îşi pierde deci posibilitatea de a rămîne independent, el îşi dobîndeşte un sens logic numai prin introducerea într-o propoziţie**. Este limpede că aici este afirmată o natură specifică a judecăţii. O propoziţie exprimă tocmai sinteza originală a unui complex de

---

* B. Russell, *Theory of Implication*, în: „American Journal of Mathematics", nr. 28, p. 159 sq.

** Evitarea posibilelor înţelegeri greşite se bazează pe faptul că teoria respectivă conţine într-adevăr anumite momente care se contrazic. Astfel, se afirmă uneori că termenul n-ar avea nici un sens logic *in isolation* (B. Russell, *The Principles of Mathematics*, §49, 50) şi, pe de altă parte, se admite teoria lui Moore, după care noţiunile ar fi *the only objects of knowliedge*[5] (în: „Mind", serie nouă, nr. 8, p. 182). Cf. şi B. Russell, *Meinongs Theory of Complexes and Assumptions*, în: „Mind", serie nouă, nr. 13). Sensul acestor subtilităţi foarte încîlcite ar trebui să fie următorul: noţiunea ar fi o unitate de sine stătătoare, independentă de orice spirit individual, care precede orice cunoaştere, obiect posibil al gîndirii, neschimbător în sine însuşi, ceea ce ar putea să fie întotdeauna şi operaţia care o constituie. Cu toate acestea, ea ar fi însă total lipsită de forţă în privinţa determinării de sens a unei propoziţii, căci, aşa cum s-a spus mai înainte, judecata este de asemenea o operaţie originală, independentă, separată de conţinutul şi natura noţiunii. Din punctul de vedere al judecăţii, noţiunea ar fi pur şi simplu un termen, chiar dacă rămîne ca noţiune mereu aceeaşi.

termeni. Acestei sinteze unitare îi revine o existenţă proprie, independent de noţiunile între care există. Conţinutul ei formează partea „obiectivă" a judecăţii. Această parte obiectivă este ireductibilă şi neanalizabilă. Ea este *unică*. Într-adevăr, este corect să distingem în propoziţia „Caesar a cucerit Galia", atît „Caesar", cît şi „a cucerit" şi „Galia". Dar în acest moment judecata nu mai există. Posibilitatea unei descompuneri a propoziţiilor în elementele lor presupune posibilitatea reconstrucţiei sale prin simpla alăturare a termenilor. „Caesar a cucerit Galia" este desigur altceva decît „Caesar" şi „a cucerit" şi „Galia", considerate fiecare pentru sine. O propoziţie are deci o unitate specifică, dar de primă importanţă este faptul că această unitate specifică este independentă chiar şi de conştiinţa noastră, că partea ei obiectivă există deci în afara noastră. Iar spiritul omenesc este mulţumit cu această stare de lucruri.

În această privinţă, teoria judecăţii a lui Russell coincide cu neorealismul.

A. Natura adevărului

Faptul cel mai important, deci esenţa acestei teorii, este afirmarea judecăţii ca ultimul element al gîndirii, ceea ce vrem să accentuăm cu toată insistenţa. Judecata este în sine de aşa natură încît conştiinţa o cuprinde în integralitatea sa printr-un simplu act al intuiţiei. Cunoaşterea nu este deci nimic altceva decît o descoperire*, este afirmarea pasivă a unui „obiect" care se reflectă în facultatea noastră de percepere. Or, este într-adevăr greu să ne eliberăm de modul de interpretare obişnuit antropocentric psihologizant, după care conştiinţa este un factor determinant al experienţei noastre**. În realitate spiritul este totuşi la fel de pasiv în actul perceperii ca şi în actul judecării. El se angajează în

* Cf. printre altele spusele lui Russell: *all knowledge must be recongnition, on pain of mere delusion; arithmetic must be discovered in just the same sense in which Columbus discovered the West Indies, and we no more create numbers than he created the Indians. The number 2 in not purely mental, bat is entity which may be thought of. Whaterer can be thought of his being is a condition not a result, of its being thought of*[6] (*The Principles of Mathematics*, p. 427).

** Russell în polemică cu Joachim asupra adevărului (în: „Mind", nr. 15).

cunoaşterea unei judecăţi sau a unei inferenţe la fel ca în cunoaşterea unui obiect simplu sau complex*.

Atunci apare însă întrebarea: ce semnifică adevărul şi falsitatea?

Russell şi Moore au acceptat, cel puţin aici, cu un curaj demn de admirat, teoria lor cu toate consecinţele ei. Acordînd conştiinţei o poziţie realmente pasivă în procesul cunoaşterii, devine clar că adevărul şi falsitatea îşi dobîndesc o poziţie oarecum transcendentă. Ele devin deci calităţi obiective şi nemijlocite ale judecăţii şi pot fi percepute ca atare de către conştiinţa noastră.

Moore credea că această concepţie are cel puţin avantajul că nu determină adevărul printr-un procedeu logic, care ar necesita mereu o nouă fundamentare a ceea ce fundamentează. Pe de altă parte, ar fi singura teorie acceptabilă a falsităţii. Îndoielile referitoare la admiterea ei apar mai degrabă prin introducerea elementelor străine şi, în primul rînd, a prejudecăţilor filosofice. De obicei, spunem că temeiul unei propoziţii negative rezidă — direct sau indirect — într-o propoziţie afirmativă. Ceea ce, afirmă Russell**, ar fi de-a dreptul greşit, căci, din punct de vedere logic, *A* şi *non-A* sînt în aceeaşi măsură obiecte. În consecinţă, putem spune că atunci cînd considerăm o propoziţie ca fiind adevărată sau falsă, nu exprimăm o poziţie a spiritului nostru faţă de propoziţie şi nici o relaţie între propoziţia respectivă şi faptul corespunzător, ci fixăm doar o calitate a propoziţiei, transcendentă spiritului nostru şi deci independentă de el.

În ciuda ingeniozităţii şi a subtilităţii sale seducătoare, această teorie, şi mai ales în această formă, nu poate să ne satisfacă. Ea lasă deschisă o problemă foarte neliniştitoare: dacă adevărul şi falsitatea sînt de fapt calităţi inerente ale propoziţiei, dacă adevărul şi falsitatea sînt de asemenea „obiecte", sînt „reale", atunci care este criteriul pentru selecţia lor, de ce preferăm, cu alte cuvinte, adevărul şi nu falsul? Soluţia lui Russell este şi în această problemă foarte surprinzătoare, adică foarte simplă: nu există un criteriu logic pentru

* G.E. Moore, *The Nature of Judgement*, în: „Mind", nr. 8, p. 182, sq.
** B. Russell, *Meinong's Theory*, în: „Mind", nr. 13, p. 338.

această selecţie, cu toate că, pe de altă parte, realitatea acestei selecţii nu poate fi contestată. Russell înclină astfel spre un... criteriu etic: *It may be said... that some propositions are true and some false, just as some roses are red and some white; that* belief *is a certain attitude towards propositions, which is called knowledge when they are true, error when they are false*[7] (*Meinongs Theorie, loc. cit.*, p. 523); şi mai departe: *Thus the analogy with red and white roses seems, in the end, to express the matter as nearly as possible. What is truth, and what falsehood, we must merely apprehend, for both seem incapable of analysis. And as for the preference which most people — so long as they are not annoyed by instances — feel in favour of true propositions, this must be based, apparently, upon an ultimate ethical proposition: «It is good to belive true propositions, and bad to belive false ones»*[8] (*Ibidem*, p. 324).

Aceasta este o dificultate numai pentru aceia care au considerat că logistica este o soluţie mai mult sau mai puţin fericită. Există însă şi altele care n-au fost luate niciodată în consideraţie. De exemplu aceasta: dacă adevărul şi falsitatea sînt transcendente conştiinţei noastre, atunci cum se face că noi considerăm adesea o propoziţie adevărată ca falsă şi, invers, una falsă ca adevărată? Asupra acestei probleme vom avea ocazia să revenim în continuare.

B. Teoria implicaţiei

Fără să mai zăbovim asupra acestei lacune evidente a acestui punct de vedere, vrem să relevăm în continuare consecinţele ei. Afirmaţiile anterioare au în mod special tendinţa evidentă de a pune problema adevărului în afară de cadrul problemelor logice. Dar tocmai prin aceasta reînnoiesc ele ştiinţa gîndirii. Propoziţia „Socrate este muritor“, care afirmă în logica de pînă acum calitatea lui Socrate de a fi muritor, îşi dobîndeşte un sens nou din perspectiva deschisă de Russell. Şi, într-adevăr, dacă este corect să spui că oamenii sînt muritori şi este corect că Socrate este om, atunci este de asemenea corect că Socrate este muritor. Deci logica nu poate şi nu trebuie să ne spună nimic despre valabilitatea unei propoziţii. Ea poate cel mult să distingă relaţiile care există între termeni şi să ni

le reprezinte. Ea poate să afirme că punerea unei propoziţii implică în mod necesar punerea unei a doua sau a treia, dar nimic în plus.

Aceasta înseamnă că logica nu tratează despre problema existenţei. Astfel că, după definiţia logicii, pe care a propus-o Gregor Stelson la Congresul de Filosofie din Geneva, o definiţie bine apreciată de logisticienii actuali, logica ar trebui să fie *la science de tous le objets réels et irréels, possibles et impossibles*[9]. În acest sens ar trebui să fie interpretată şi butada lui Russell, după care matematica şi respectiv logica ar fi o ştiinţă în care nu se poate şti despre ce este vorba şi nici dacă legile pe care le stabileşte au vreo aplicabilitate.

Prin faptul că logica se transformă într-o simplă teorie a implicaţiei, silogismul îşi dobîndeşte un caracter ipotetic. În ce constă deci valoarea şi semnificaţia acestuia? Şcoala de la Marburg, prin reprezentantul ei autorizat Cassirer*, s-a grăbit — *et pour cause* — să stabilească o legătură între acest punct de vedere şi cel platonic. Ni s-a vorbit, ca de obicei, despre „instituiri originare", despre „ipoteze" care n-ar fi „nişte puncte de amploare surprinse", despre „matematică" cum că „ar fi dialectică în cel mai adînc sens platonic al cuvîntului", ca şi despre toate acele lucruri, concepute desigur foarte subtil şi foarte frumos, care s-ar mişca însă pe un cu totul alt tărîm decît al gîndirii. În legătură cu ceea ce ar putea să reprezinte interpretarea poziţiei platonic epistemologice — iar interpretarea Şcolii de la Marburg nu este desigur nici cea mai superficială şi nici cea mai artificială —, un lucru este totuşi sigur, şi anume că Platon s-a menţinut în interiorul limitelor problemei adevărului. Dar, aşa cum am văzut deja, la Russell situaţia este alta, iar comparaţiile lui Cassirer nu se potrivesc cu aceasta**.

---

* În: „Kantstudien", XII, p. 3-4 sq.

** Dacă o comparaţie istorică are în genere valoare, atunci am putea să ne referim mai curînd la o legătură cu logica stoică. Este cunoscut faptul că (Cf. V. Brochard, *Études de philosophie,* Paris, p. 12) stoicii au întreprins o transformare ingenioasă a logicii aristotelice. Ei au încercat să izoleze premisele raţionamentului, făcînd abstracţie de tot ceea ce ele întemeiază, conferindu-le deci un caracter ipotetic. Asemănarea acestei concepţii cu descoperirea recentă a logisticii este, din acest punct de vedere, frapantă.

Putem deci spune că logica simbolică își dobîndește un caracter ipotetic, punînd prin aceasta în evidență faptul că ea ignoră problema adevărului ca problemă logică, ba chiar o neagă.

C. Calculul logic

Vechea logică era doar o teorie a subsumției. Prin reînnoirea pe care am schițat-o mai sus, ea primește fără îndoială un adaos efectiv. Acesta rămîne însă doar un adaos posibil, virtual, dacă ea nu este înzestrată cu un mod de exprimare, cu un sistem de semne care să înlesnească aplicarea noilor elemente ale logicii relațiilor. Reapare deci, pentru a nu știu cîta oară în istoria gîndirii umane, problema calculului logic. Teoria logică a judecății ca ultim element al gîndirii ar trebui să rezolve în sfîrșit, printre altele, și această dificultate.

Leibniz s-a străduit de asemenea să stabilească o *characteristica universalis*, o operație prealabilă necesară oricărui calcul logic. Logica lui Leibniz s-a bazat însă întotdeauna pe cea veche, aristotelică, în sensul că el cunoștea doar o formă a judecății, respectiv predicația. Calculul leibnizian operează deci cu termenii propozițiilor, cu sfera și conținutul acestora. Încercarea de a întocmi un inventar al cunoștințelor noastre, de a le clasifica, de a le reduce la un număr cît mai mic de elemente originare și de a descoperi apoi între acestea funcții, relații etc. a fost prea complexă pentru a-i putea reuși. Deci nu împrejurările istorice nefavorabile sau lipsa de interes a contemporanilor săi au împiedicat realizarea visului din tinerețe al lui Leibniz, ci, în mod fatal, propriile imposibilități interne, pe care le conține acest proiect în genere*.

---

* Material bogat în legătură cu aceasta ne oferă, deși într-o interpretare uneori prea personală, Couturat, *La logique de Leibniz après des documents inédits*, Paris, 1901. Cu istoria calculului logic dinainte și de după Leibniz se ocupă Couturat mai îndeaproape în prelegerile sale despre *Istoria logicii formale*, pe care le-a ținut la Collège de France în 1905-1906. Dintre acestea n-a apărut din păcate decît prima (în : „Revue de Méthaphysique et de Morale", 1906).

Înseamnă oare aceasta că orice calcul logic este principial imposibil? Cu siguranţă, nu. A fost necesar însă un alt punct de vedere. De îndată ce acesta a fost obţinut, şi anume de către Boole, prin aceea că el a descoperit o analogie între clasele de noţiuni şi clasele de propoziţii, problema a fost reînviată — cel puţin teoretic — prin noi speranţe de reuşită*.

Dar în ce constă esenţialul concepţiei lui Boole? În trecerea de la tratarea relaţiei ca fiind determinată prin noţiuni la tratarea relaţiei ca atare, în sine însăşi, adică tocmai inovaţia pe care o teoretizează Moore şi Russell cu mai multă precizie şi erudiţie. Iar acest lucru este suficient pentru constituirea calculului logic. În fapt, logica nu urmăreşte altceva decît selectarea relaţiilor logice şi stabilirea tipurilor de implicaţie, fără să se intereseze de termenii implicaţiei şi de conţinuturile lor. Calculul logic devine posibil de îndată ce sînt clasificate diferitele tipuri de relaţii şi le este atribuit fiecăruia un simbol distinct. Ceea ce nu mai presupune evident nici o dificultate. Dificultăţi reale a întîmpinat doar Leibniz, încercînd să stabilească simboluri pentru noţiuni. Aceste dificultăţi nu mai există pentru logistică, căci ea tratează despre relaţii.

a) *Calculul propoziţiilor*

Calculul propoziţiilor se caracterizează prin aceea că orice propoziţie, ca premisă şi concluzie, enunţă o implicaţie. Ce este o implicaţie este în genere foarte greu de exprimat. Se spune în orice caz că p îl include pe q în sensul că punerea lui p produce nemijlocit punerea lui q. Se scrie $p \rightarrow q$ şi se citeşte, dacă p este corect, atunci este corect şi q.

Definiţia propoziţiei este: $p \rightarrow p$, adică „*p este o propoziţie*" *şi* „*p*

* Couturat este cu totul entuziasmat de găsirea acestei analogii, pe care o consideră *la plus belle découverte de Boole*[10] (*La logique de Leibniz*, p. 354). Cu referinţă la îndreptăţirea cu care este criticat atît de aspru Kant, este interesant să amintim că *la plus belle découverte de Boole* a fost făcută mai întîi în *Critica raţiunii pure*. Şi, într-adevăr, ea nu este nimic altceva decît analogia stabilită de Kant între tabela noţiunilor şi cea a judecăţilor.

include p" sînt echivalente; cu alte cuvinte, o propoziţie se implică pe sine însăşi.

Calculul propoziţiilor necesită, în afara acestor expresii nedefinibile, şi anumite formule nedemonstrabile. Numărul acestora — al axiomelor — poate fi redus la zece*. Aşa este de exemplu axioma:

$$((p \rightarrow q) \,\&\, (q \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow r)$$

care înseamnă: dacă p implică q şi dacă q implică r, atunci p implică r. Sau:

$$((p \rightarrow q) \,\&\, (p \rightarrow r) \rightarrow ((p \rightarrow (q \,\&\, r)),$$

care se citeşte: dacă p implică q şi p implică r, atunci p implică q şi r.

Operaţiile care pot fi efectuate cu propoziţii sînt:

Adunarea. Suma logică a două propoziţii p şi q $(p \vee q)$ este o propoziţie care cuprinde în sine afirmarea a cel puţin uneia dintre aceste propoziţii. Se spune: p sau q este adevărat. Sau mai scurt: p sau q. Este exclusă de asemenea situaţia ca atît p cît şi q să fie false. Adunarea logică se numeşte şi disjuncţie.

Multiplicarea. Produsul logic a două propoziţii p şi q $(p \,\&\, q)$ este o expresie care afirmă corectitudinea simultană a lui p şi q. Se spune deci: p este corect şi q este corect, sau p şi q.

b) *Calculul claselor*

Calculul claselor urmăreşte soluţionarea unei foarte cunoscute probleme din logica aristotelică: relaţiile dintre noţiuni. Modul de comportare al noţiunilor după sferă şi conţinut fixat deci în forme utilizabile. În acest sens, s-ar putea spune că Aristotel ar fi fost primul logistician**. Logica aristotelică urmăreşte însă numai

* Pentru lista completă a axiomelor, *vide* B. Russell, *The Principles of Mathematics*, § 18.

** L. Couturat, *Die Prinzipien der Logik*, p. 138.

tratarea relației noționale referitoare la conținut*. Logistica respinge acest punct de vedere ca necorespunzător și se declară totuși, în ciuda dificultăților pe care le simte **, o logică extensivă***. Calculul cu clase pornește de la noțiunea fundamentală de clasă și cercetează comportamentul fiecărui individ față de clasa lui. El utilizează trei elemente nedefinibile:

(1) Simbolul $\in$, care reprezintă relația unui individ față de clasa lui. De exemplu: $x \in a$.

(2) Funcția propozițională: $F(x)$. Se spune că $F(x)$ este o funcție propozițională dacă pentru fiecare valoare a lui x forma $F(x)$ este o propoziție determinată. De exemplu: x este un om.

(3) Noțiunea „astfel încît" (*such that*) și două enunțuri nedemonstrabile:

— Dacă x aparține unei clase care satisface $F(x)$ atunci $F(x)$ este corectă.

— Dacă $F(x)$ și $G(x)$ sînt două propoziții echivalente pentru toate valorile lui x, atunci clasa acelor x care verifică $F(x)$ și clasa acelor x care verifică $G(x)$ sînt identice.

În continuare se poate trata aici — ca și în calculul propozițiilor — despre sumă, produs, identitate ș.a.

c) *Calculul relațiilor*

Calculul relațiilor este fără îndoială cea mai importantă și mai originală contribuție a logisticii, care încearcă să precizeze semnificația relațiilor și să determine esența acestora. Se spune că x și y

---

* Cf. C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 9-10.

** *... if we take extension pure, our class is defined by enumeration of its terms, and this method will not allow us to deal, as symbolic logic does, with infinite classes*[11] (B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p. 166).

*** *... la logique algorithmique, c'est-à-dire en somme la logique exacte et rigoureuse, ne peut pas être fondée sur la considération confuse et vague de la compréhension; elle n'a réussi à se constituer qu'avec Boole parce qu'il l'a fait reposer sur la considération exclusive de l'extension, seule susceptible d'un traitement mathématique*[12] (L. Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 387).

stau unul faţă de celălalt într-o relaţie determinată, ceea ce se scrie x R y. Prin aceasta pot fi depăşite limitele predicaţiei, iar predicaţia însăşi poate fi considerată ca un tip de relaţie.

Dintre propoziţiile nedemonstrabile care sînt necesare pentru calculul relaţiilor menţionăm:

Orice relaţie are conversa ei. Adică: dacă R este o relaţie, atunci există o altă relaţie R', astfel încît x R y şi y R' x să fie echivalente. R' este în acest caz conversa lui R. Dacă are loc x R y = y R x, atunci R se numeşte simetrică.

Negaţia unei relaţii este întotdeauna o relaţie.

Produsul a două relaţii este întotdeauna o relaţie etc.

*

Aici avem o schiţă sumară a concepţiilor logistice cu perspectivele pe care le deschid. După cum se observă, un lucru nu-i poate fi contestat logisticii, şi anume faptul că ea reprezintă o înnoire a logicii formale. Doar atît că această înnoire trebuie înţeleasă *cum grano salis*. Prin faptul că am expus calculul logic în cele trei forme ale sale: calculul propoziţiilor, calculul noţiunilor şi calculul relaţiilor, n-am intenţionat, nici măcar sumar, o prezentare completă a acestei teorii. Vrem să evidenţiem doar un fapt, şi sperăm că ne-a şi reuşit să-l dovedim, anume că noua logică utilizează în genere anumite elemente nedefinibile şi nedemonstrabile. Se constituie astfel un sistem de postulate şi axiome, care porneşte de la elemente nedemonstrabile şi le dezvoltă conţinuturile după regulile raţionamentelor analitice. La aceasta se rezumă însă intenţia logisticii?

Evident, nu. Căci dacă ar intenţiona într-adevăr acest lucru, atunci încercarea ei de a realiza noi valori în logica formală, pentru a dobîndi prin aceasta posibilitatea unei fundamentări a matematicii, ar fi oprită direct prin faptul că matematica a fost fundamentată deja în *Elementele* lui Euclid.

În realitate, logistica, în afara faptului că utilizează elemente

nedefinibile şi nedemonstrabile, îşi adaugă meritul de a acţiona în mod revoluţionar în matematică: ea nu mai are nevoie de nici o presupoziţie de conţinut, obiectuală, ci numai de presupoziţii formale.

Întrucît, în ce priveşte logica, rămîne totuşi parţial în cadrul tradiţiei aristotelice, ea încearcă, pentru fundamentarea matematicii să deducă noţiunile de bază ale acesteia numai din materialul logicii formale.

Aceasta este — în lumina presupoziţiilor sale — tema centrală a logisticii.

II. Realizări: Deducţia logistică a matematicii

1. Noţiunile elementare ale matematicii

„Concepţia tradiţională a matematicii, care a fost dominantă pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, făcea din mărime obiectul esenţial al acestei ştiinţe... a devenit de atunci o dogmă general acceptată faptul că matematica pură se bazează total şi exclusiv pe noţiunea de număr“*. Au existat însă şi încercări de a funda structura unitară a acestei ştiinţe făcînd abstracţie de considerarea conţinutului ei. Extinderea permanentă a domeniului matematicii a dovedit însă că atît prima, cît şi a doua poziţie sînt prea înguste. Şi în privinţa posibilei dezvoltări viitoare a matematicii părea imprudentă căutarea fundamentelor în genere în noţiuni de bază, cu speranţa de a le găsi cîndva pe acelea din care să poată fi deduse toate celelalte. Deci, dacă matematica constituie realmente o construcţie unitară, aceasta nu poate fi decît formală şi constă — aceasta este poziţia generală a logisticii — tocmai în tipul raţionamentelor matematice. În acest sens, ea trece la o formulare exactă a problemelor, încercînd să deducă noţiunile de bază pe cale logică, pur formală. S-a subliniat că, înainte de toate, logistica ar trebui să dovedească faptul că *all pure mathematics deals exclusively with concepts definable in terms of a very small number of fundamental logical concepts, and that all its propositions are deductible from a very small number of fundamental logical principles***.

A. Ordinea

Dintre noţiunile matematice fundamentale cea mai importantă pare aceea de ordine. Cu toate acestea nu dispunem de nici o

* L. Couturat, *Prinzipien der Mathematik*, p. 104.
** B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p.V.

investigaţie determinată asupra acestei teme. Numărul şi ordinea apar uneori ca fiind la fel de importante*, alteori ordinea este considerată ca obiect esenţial al matematicii**, ca alteori să fie „mai puţin originară şi mai puţin simplă decît numărul"***. Din fericire, această ierarhizare nu are decît o importanţă secundară pentru problema în discuţie.

În genere, ordinea poate fi definită în şase moduri diferite****. Ea presupune două relaţii: aceea de „între" pentru ordinea liniară şi aceea de „detaşare" pentru ordinea circulară. Se poate demonstra că aceste două relaţii sînt reductibile la o relaţie tranzitivă, asimetrică între doi membri*****. Prin aceasta s-ar stabili faptul că noţiunea de ordine este reductibilă la o relaţie pur logică.

În plus, din moment ce în logistică avem de-a face cu o deducţie exclusiv logică a noţiunilor matematice fundamentale, n-ar fi probabil inoportună cerinţa de a clarifica ce înseamnă în definitiv: *între, înainte de, după, anterior;* ce fel de distincţie există între *ab* şi *ba* ş.a.m.d.

Şi afară de aceasta, cel puţin la fel de important, ca şi relaţia tranzitivă asimetrică însăşi, este faptul că aceasta *se repetă*. Pusă o singură dată, numai între doi membri oarecare, ea nu este suficientă pentru definiţia noţiunii de ordine. Aceasta presupune o multiplicitate ale cărei elemente sînt guvernate de legea care exprimă relaţia amintită deja.

Cu aceasta, problema referitoare la definiţia noţiunii de ordine se combină cu o nouă întrebare, şi anume: ce înseamnă propriu-zis o multiplicitate, mai precis: cum este posibilă din punct de vedere logic multiplicitatea în genere?

Dacă admitem că procedeul de bază al gîndirii constă în

---

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 47.

** *Ibidem*, p. 104.

*** *Ibidem*, p. 74.

**** C f. în legătură cu aceasta: L. Couturat, *op. cit.*, p. 73, şi B. Russell, *op. cit.*, cap. XXIV. Poate fi ridicată totuşi problema dacă acestora le revine sau nu o valoare definitorie propriu-zisă.

***** B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p. 217. L.Couturat, *op.cit.*, p. 80.

stabilirea relaţiilor, atunci condiţia ei primă şi necesară este fireşte diversitatea. Deci, dacă există un A oarecare, tocmai prin faptul că există un A, gîndirea pretinde un altul care să fie în relaţie cu el. (În acest sens se spune că orice instituire oarecare este un început.) Se spune însă de obicei că acest procedeu este unul care se aplică fără încetare şi că prin natura lui produce pluralitate, o pluralitate oarecare, nedeterminată, nelimitată.

Cum ar trebui să înţelegem acest lucru? Dacă admitem că punerea lui *A* este un început, atunci lui *A*, ca primul instituit, chiar prin aceasta îi urmează un altul, altul *său*. Se poate deduce oare de aici că acestui altul îi urmează *mai departe* un altul? Ce înseamnă propriu-zis un altul următor? În logica pură putem spune cu certitudine că atunci cînd este pus un *A*, diferitul său se numeşte *non-A*. Deci lui *A* nu-i poate urma decît *un* altul, el nu are decît *un* diferit, respectiv *non-A*. Şi asta este totul; căci lui *non-A* îi poate urma numai altul *său*, iar acest altul *al său* este tocmai *A*. Afară de *A* şi *non-A* nu mai există nimic în multiplicitatea pur logică. Putem deci să stabilim de la început că o diversitate pur logică (dacă aceasta este în genere posibilă) poate să aibă loc numai în forma *A* şi *non-A*. Căci, în afară de metoda dialectică a lui Fichte nu prea există vreo cale practicabilă care să ne poată conduce la o multiplicitate pură. Şi rămîne desigur îndoielnic faptul că acest *non-A* pur logic reprezintă realmente *ceva* sau este doar un *nihil negativum irrepresentabile*. În rest, dispunem de o diversitate care nu necesită presupunerea nici unei date, ea ţine de însuşirea deosebită a idealismului logic şi, ca atare, stă şi cade o dată cu acesta.

B. Numărul

Cel mai important lucru pentru definiţia numărului cardinal este noţiunea de clasă. Couturat remarcă de la început faptul că „numărul cardinal este proprietatea unei clase considerată ca întreg, ca un obiect, şi nu ca fiind compusă din obiecte singulare (in-

dividuale)"*. Ar trebui deci să facem distincţie între o clasă logică şi una matematică: prima este distributivă, a doua colectivă. Pe această cale se ajunge la definiţia: numărul cardinal este proprietatea comună a mai multor clase echivalente după sfera lor. La aceasta trebuie să observăm următoarele: la transpunerea discuţiei în interpretarea germană a problemei vreau să stabilesc de la început faptul că noţiunea de clasă (*classe*, *class*) are aproape acelaşi conţinut cu multiplicitate, mulţime şi totalitate. Într-adevăr, în literatura voluminoasă despre teoria mulţimilor nu s-a găsit pînă azi nici o definiţie general valabilă, ca să zicem aşa, oficială, a mulţimii — fapt care, din perspectiva logică a discuţiei, în treacăt fie zis, este oricum demn de luat în seamă. Trebuie totuşi evidenţiat faptul că prescripţia lui Couturat şi Russell — aşa cum reiese şi din definiţia menţionată a numărului cardinal — este foarte apropiată de concepţia cantoriană despre mulţime, după care aceasta ar fi o diversitate care se concentrează, care poate fi gîndită ca unitate (*Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, 1883).

O astfel de clasă, respectiv mulţime, constă numai din elemente. Am amintit deja faptul că elementele se găsesc, sînt date în prealabil, că ele nu sînt produse deci prin mijloacele simple de instituire ale gîndirii pure progresive. Şi, afară de aceasta, noţiunea mai include unele note necesare clarificării. De exemplu: diferitele obiecte devin o mulţime propriu-zisă abia prin faptul că se pot contopi într-un întreg, că ele sînt concepute împreună printr-un act determinat al gîndirii — ceva de genul unităţii sintetice a lui Kant — în vederea unei unităţi organice. Noi putem să ne distanţăm fireşte de problemă dacă, aşa cum afirmă Frege şi Cantor, o astfel de diversitate concepută ca unitate are ceva în comun cu Ideea platonică. (Cf. şi P. Natorp, *Logische Grundlagen der Wissenschaften*, p. 115.) N-ar fi totuşi lipsit de interes să ştim care va fi scopul final care rezultă din această tendinţă spre un întreg al obiectelor gîndite împreună. Îşi pierd ele cumva total individualitatea — cum pare a fi în cazul

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 48.

claselor logice — sau sînt capabile totuşi de a-şi păstra o anumită independenţă pentru sine? Este de presupus ultima alternativă. Numărul cardinal, considera Couturat, este proprietatea comună a mai multor clase care sînt echivalente după sferă, ceea ce coincide perfect cu definiţia lui Russell: *a number is... a class of similar classes*[13] (*The Principles of Mathematics*, p. 115). Două clase sînt echivalente, dacă între elementele lor se stabileşte o relaţie univocă, cu alte cuvinte, dacă fiecărui obiect din prima clasă îi poate fi subordonat un obiect din a doua clasă. Dacă se petrece acest lucru, atunci devine evident că acestor obiecte, în măsura în care ele sînt discrete, trebuie să le fie permisă o anumită individualitate; ceea ce dovedeşte, pe de o parte, cum s-a spus, o anumită discrepanţă între logică şi matematică în privinţa noţiunii de mulţime, şi, pe de altă parte, faptul că aşa-numitul procedeu al instituirii din logica pură nu este satisfăcător pentru a extrage o multiplicitate numai din gîndirea pură.

Şi încă o discrepanţă. Diferitele elemente sînt deci reunite, şi anume fără referinţă la diversitatea lor. Ele îşi pot păstra şi în continuare specificitatea, să zicem, de exemplu, mulţimea cărţilor unei biblioteci. Cărţile se deosebesc bineînţeles unele de altele, dar ele toate sînt „cărţi". În consecinţă, trebuie totuşi să aibă un element comun, altfel n-ar putea fi în genere reunite. Ceea ce se poate spune în plus este deci faptul că, dintr-un anumit punct de vedere, este totuşi necesară o anumită asemănare, cu alte cuvinte, o anumită omogenitate. În cazul cel mai general, această omogenitate rezidă în faptul că elementele sînt chiar lucruri, obiecte; deci obiecte bine delimitate, unităţi organice, independente — sau care pot fi cel puţin concepute ca unităţi. Or, dacă aceste unităţi ar trebui interpretate ca produse ale funcţiei sintetice, atunci ele n-ar alcătui în genere o multiplicitate, căci obiectul instituit pe cale pur logică este, în toate condiţiile, şi chiar trebuie să fie, identic cu sine însuşi. Ceea ce vrea să însemne că, în aceste condiţii, nu poate fi vorba despre o unitate pur logică. Dacă ar trebui totuşi să ajungem la o mulţime, atunci ne vedem obligaţi să apelăm la un element analog. Prin aceasta vor fi

înlăturate desigur dificultăţile factice, dar nu cele principiale, căci, în acest caz, ne putem întreba dacă ceea ce noi atribuim unităţii logice nu este tocmai elementul prin care aceasta se transformă în unul matematic, cantitativ. (Şi aceasta este de fapt convingerea noastră.) Dar atunci diversitatea diferitelor elemente ale unei mulţimi este deja una *numerică**, iar definiţia logică a numărului cardinal se bazează deci pe un *petitio principii***.

Vrem să alegem totuşi două cazuri practice oarecare din fundamentarea logistică a numerelor.,

Numărul unu

Definiţia lui sună: „dacă x şi y sînt membrii unei clase nule şi dacă $x = y$, atunci clasa este *singulară*"***. Şi Couturat explică: ca să aibă loc $x = y$, ar trebui ca x să fie identic cu y****. Cum trebuie înţeles acest lucru? Dacă x şi y sînt diferiţi unul de celălalt, atunci nu pot fi identici. Ce-i drept, nu avem nici o înţelegere pentru simbolul $x = y$ sau pentru $x = x$ ca expresie a identităţii. Legea identităţii este

* Această concepţie apare deosebit de evident la Ostwald, un cercetător care, în ciuda gnoseologiei sale explicit empirice, este foarte apropiat de logistică (Cf. *Grundriss der Naturphilosophie*, p. 87 sq.)

** În legătură cu aceasta nu trebuie să ignorăm faptul că un număr cu totul remarcabil de logicieni admit concepţia logistică a teoriei mulţimilor (care se bazează fireşte pe lucrările deschizătoare de drumuri ale lui Cantor). Astfel, Husserl accentuează din nou, în *Cercetările* sale *de logică* — în care reînvie şi conceptul de „totalitate" al lui Bolzano — asupra faptului că teoria multiplicităţii, „acest apogeu sublim al matematicii moderne", ţine propriu-zis de logica pură, dacă facem abstracţie de prejudecăţile tradiţionale care mai predomină încă în filosofia matematicii. Ce-i drept, aici se impune observaţia că această teorie a multiplicităţii, care este concepută ca o ştiinţă „care determină tipurile esenţiale ale teoriilor şi respectiv domeniilor posibile şi studiază relaţiile corespunzătoare dintre acestea", se deosebeşte în mod esenţial de teoria mulţimilor din matematici. Ceea ce necesită în prealabil încă o explicaţie detaliată. Dacă aceasta trebuie să fie însă identificată cu teoria mulţimilor, cum se întîmplă astăzi destul de des — şi aceasta pare a fi de fapt situaţia la Husserl —, atunci avertizăm cititorul asupra pasului menţionat, în care se constată că matematica modernă nu este suficientă pentru susţinerea caracterului cantitativ al mulţimii.

*** B. Russell, *op. cit.*, p. 132.

**** L. Couturat, *op. cit.*, p. 49.

principiul instituirii, cea mai generală determinare a obiectelor, şi nu poate fi nimic altceva. Cît priveşte identitatea a doi termeni, aceasta ne apare ca ceva de-a dreptul absurd. Făcînd însă abstracţie de acest lucru, dacă x şi y sînt totuşi identici, atunci sau este vorba aici de o aşa-numită identitate numerică, ce presupune din păcate ca fiind cunoscut deja numărul unu, sau x şi y sînt în realitate doar nume diferite pentru unul şi acelaşi obiect. Iar în acest caz definiţia lui unu ar trebui modificată prin faptul că numărul este acela care revine unei clase cu un membru. Ceea ce denotă iarăşi un cerc vicios.

Subliniem în treacăt încă un artificiu oarecum amuzant, acela al „cuprinderii" într-o clasă cu un singur membru şi într-o clasă nulă a unui element şi respectiv a nici unui element.

Semnul

Este interesant de luat în consideraţie concepţia logistică despre semn, mai ales pentru faptul că această discuţie poate arunca o anumită lumină asupra mult controversatei probleme a judecăţilor analitice şi sintetice în matematică.

Pentru logistică propoziţia 7 + 5 = 12 semnifică: „Între (7 + 5) şi 12 nu există numai egalitate, ci identitate absolută. Această lege rezultă, pe de o parte, din principiul identităţii, pe de altă parte, din definiţia sumei şi a numerelor 7 şi 5"*.

Făcînd abstracţie de sensul semnului „+", trebuie să observăm în legătură cu identitatea dintre (7 şi 5) şi 12 următoarele: fără să facem referinţă la concepţia noastră despre legea identităţii, expunerea propoziţiei 7 + 5 = 12 în sensul unei identităţi include presupunerea că o noţiune ar putea fi divizată fără rest într-o sumă de noţiuni parţiale — o afirmaţie pe care Couturat însuşi o respinge explicit. Fapt este că din motivele menţionate nu poate să existe nici o identitate între (7 + 5) şi 12. Egalitatea 7 + 5 = 12, căci semnificaţia semnului „=" este „egal", spune doar că în anumite

---

* *Ibidem*, p. 268.

împrejurări (7 + 5) şi 12 joacă acelaşi rol şi îşi pot schimba şi le este permis să-şi schimbe reciproc locurile. Prin această concepţie despre semnul egalităţii este respinsă însă afirmarea caracterului analitic al propoziţiilor matematice. Kant a făcut posibilă discuţia numai pentru faptul că el a crezut că 7 + 5 = 12 ar putea fi interpretată şi în sensul unei definiţii*.

Putem să ne oprim aici pentru moment. Pe drumul doar schiţat mai sus am ajuns la concluzia că logistica nu reuşeşte o deducţie strict logică a noţiunii de număr.

C. Geometria

Aproape toate încercările de a stabili caracterul pur logic al matematicii — logistica este numai una dintre acestea — au întîmpinat cea mai mare dificultate în trecerea de la analiză la geometrie. O fundare a spaţiului de exemplu prin număr întîmpină dificultatea fundamentării continuului prin discontinuu. Prin faptul că logistica face abstracţie de spaţiu şi reduce elementele geometriei la două puncte şi dreaptă, elemente care ar trebui să fie reductibile la anumite relaţii logice, ea ocupă un loc original şi sugestiv în fundamentarea geometriei. Din punctul de vedere al metodei se observă aceeaşi tendinţă constantă de marginalizare a conţinutului specific al ştiinţei. Problema va fi ilustrată în modul următor:

Despre o ştiinţă unitară a geometriei, unitară ca obiect al cercetării, nu poate fi vorba, căci nu există o singură geometrie, ci una proiectivă, reprezentativă sau alta metrică. Pentru fiecare dintre acestea sînt necesare două noţiuni de bază, şi anume: punctul şi dreapta proiectivă, respectiv punctul şi linia sau punctul şi vectorul. Acestor noţiuni le pot fi atribuite definiţii logice determinate.

La întrebarea „ce este un punct?“ nu se poate răspunde din perspectiva logisticii, căci ea necesită o definiţie de conţinut a noţiunii de punct. Ce-i drept, punctul ar putea fi conceput ca noţiune

* Imm. Kant, *Prolegomena*,§ 2.

de clasă. „Noţiunea de punct nu joacă nici un rol în construcţia logică a geometriei. Punctele nu sînt altceva decît elementele unei multiplicităţi sau mai degrabă membrii anumitor relaţii, sînt obiecte oarecare de natură necunoscută şi nedeterminată, despre care se ştie doar atîta, că ele sînt purtătoarele anumitor relaţii. Sau, mai bine zis, nu se ştie chiar nimic, nici măcar acest lucru; se ştie doar că, *dacă* anumite obiecte (pe care le numim puncte sau altfel) întreţin anumite relaţii fundamentale..., atunci toate acestea satisfac legile care decurg logic“*. Dacă putem deci să facem abstracţie de natura intimă a punctelor, atunci aceasta nu ne mai deranjează. Şi asta face în realitate logistica!

Dar este oare admisibil şi realizabil acest lucru?

Istoria matematicii ne dovedeşte ceva analog în cazul geometriei analitice. Se ştie că în această ramură a matematicii se face abstracţie de puncte, drepte, segmente de sferă ş.a.m.d., acestea fiind înlocuite cu ecuaţii algebrice. Or, de aici s-a dedus că geometria analitică, „întru cît desprinde relaţia de fundamentul ei intuitiv“ şi „o tratează în izolare completă“, reprezintă o tendinţă logicizantă. Acest lucru era fals, sau în orice caz exagerat. Descartes însuşi recunoaşte că fundamentarea geometriei analitice presupune teorema lui Tales şi a lui Pitagora. Aici trebuie de asemenea menţionat că, chiar dacă pentru această ştiinţă punctul şi dreapta apar realmente ca relaţii extrageometrice, rămîne totuşi în vigoare faptul că pentru instituirea acestor relaţii sînt presupuse noţiunile fundamentale euclidiene. În geometria analitică, ca şi în cea euclidiană, dreapta este determinată prin două puncte. Deci geometria analitică reprezintă doar o transpunere a unor obiecte deja cunoscute într-o nouă modalitate de exprimare, fără ca natura lor să fie lezată; nu numai că ea nu le ignoră conţinutul, ci, mai mult, îl presupune chiar.

Or, nu este oare valabil acelaşi lucru şi pentru concepţia logistică? Se spune că punctul este purtătorul anumitor relaţii. Dar dacă este apt pentru anumite relaţii, atunci el este *ceva* care există, este

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 219.

ceva dat. A fi apt *de anumite* relaţii înseamnă însă a fi apt de relaţii *determinate.* Dar de unde se obţin aceste relaţii *determinate* şi de ce sînt *determinate* şi nu *indiferent care*? Nu decurg oare din natura punctului însuşi? Iar cînd le stabileşte matematicianul, nu porneşte tocmai de la natura punctului? A ignora punctul înseamnă a superficializa o dificultate, a o marginaliza radical.

„Dreapta proiectivă este o totalitate de puncte (în număr nelimitat) care este dată prin două puncte; ea s-ar mai putea deci defini ca o relaţie univocă între o pereche de puncte şi o totalitate de puncte“*. În ce măsură este neatacabilă această determinare a dreptei proiective?

Dintre cele două definiţii, prima se bazează pe reductibilitatea dreptelor la o totalitate de puncte. Ea presupune deci o dată punctul şi, afară de el, nelimitarea numărului de puncte iar, în cele din urmă, omogenitate, continuitate şi infinitate. Am văzut deja că unele dintre aceste noţiuni nu sînt reductibile la relaţii logice. A le cerceta pe celelalte ar însemna o simplă extindere fără rost a discuţiei.

A doua definiţie, care o simplifică pe prima, nu aduce nimic nou: ea foloseşte fără ezitare punctul, iar în rest provine din concepţia euclidiană intuitivă a dreptei.

Aceste observaţii sînt valabile fără schimbări esenţiale şi pentru definiţia logică a liniei**.

Cît priveşte geometria metrică, ea necesită în vederea fundamentării sale mişcarea. Definiţia dreptei metrice (vector) de exemplu are nevoie de postulatul: „Dacă în cazul cînd *a, b* şi *c* sînt puncte izolate şi există o mişcare care le lasă fixe, atunci orice altă mişcare care le lasă fixe pe *a* şi *b* îl va lăsa fix şi pe *c*“. Acest postulat poate fi desigur esenţial, dar ce înseamnă un punct care se mişcă? Nu aduce mişcarea ceva nou? Şi ne oferă logica vreo mişcare?

Nu este pentru prima dată cînd ne apare o situaţie în care logistica presupune ceea ce intenţionează să ignore. Aşa se petrece

* *Ibidem*, p. 167-191.
** *Loc. cit.*

şi cu spaţiul. Ea nu îi contestă realitatea. Deoarece nu încearcă însă nici să-l fundamenteze prin număr, nici să urmeze vreo interpretare tradiţională, ea încearcă să-l omită. Aşa se explică afirmaţia că problema spaţiului este luată în consideraţie abia ulterior. Faptul însă că suportul discuţiei referitoare la: punct, dreaptă, figură, distanţă, congruenţă etc. se mărgineşte la suprafaţă, care este subordonată definiţiei euclidiene a spaţiului, nu este o dovadă convingătoare? Euclid practica geometria fără să utilizeze definiţia spaţiului, ceea ce este adevărat. El nu intenţiona însă nici o verificare a fundamentelor matematice, şi n-a discutat despre sensul şi valoarea noţiunilor fundamentale ale ştiinţei sale. Dar logistica pretinde tocmai acest lucru, să fundamenteze matematica, nu să o practice. Acestea sînt două puncte de vedere absolut diferite.

Încercarea logistică este gnoseologică. Se tratează despre noţiuni şi principii fundamentale ale geometriei şi despre natura acesteia. Cum s-ar putea deci vorbi despre punct, dreaptă etc. şi despre relaţiile lor reciproce făcînd abstracţie de spaţiu, fără de care aceste noţiuni sînt inconceptibile? S-ar putea probabil răspunde că spaţiul este ignorat datorită faptului că logistica se ocupă de reducerea noţiunilor la relaţii. Obiecţia este discutabilă însă numai cu condiţia de a ne plasa dincolo de limitele geometriei. Dacă depăşim însă acest prag, admiţînd că în geometrie sînt instituite relaţiile între membri determinaţi (puncte), atunci avem de-a face cu date. Iar în acest caz sîntem obligaţi să punem problema referitoare la condiţiile acestor date.

În ce constă însă procedeul logistic? Se porneşte constant de la interpretarea euclidiană a noţiunilor de bază ale geometriei; aceste noţiuni sînt împletite într-o plasă de relaţii; se pleacă de la noţiunea iniţială şi se defineşte: ceea ce corespunde acestei relaţii sau altei relaţii se numeşte aşa sau aşa. Este aceasta o reducere a noţiunilor fundamentale la relaţii logice sau este numai o regrupare a acestor noţiuni într-o nouă manieră de exprimare, care nu spune nimic nou?

Care sînt motivele mai profunde ale acestui procedeu şi cum s-a concentrat logistica pe această poziţie sînt probleme care depăşesc

acest context. Aici trebuie să remarcăm doar faptul că încercarea logistică de a găsi o fundamentare logică şi pentru geometrie a eşuat.

Cu aceasta am epuizat seria de întrebări pe care le-a ridicat acest capitol. Chiar dacă discuţia a fost incomodă, iar mersul cercetării dificil, credem totuşi că ele au fost necesare: trebuia să vedem logistica la lucru.

2. Axiomatica generală

Reducerea momentelor de conţinut ale matematicii la logica formală a adus, din perspectiva logisticii, o completare necesară, şi anume asigurarea caracterului strict analitic al metodei matematice. Vrem să cercetăm deci poziţia logicii algoritmice şi în această problemă, pentru a obţine astfel o imagine de ansamblu asupra preocupărilor sale.

A. Teoria definiţiei

Definiţia este o operaţie care explică sensul, conţinutul unei noţiuni*. În cadrul Şcolii lui Peano, a defini un obiect oarecare x înseamnă: *donner une ou plusieurs relations logiques contenant x, et telles que, un élément y étant donné, il soit possible d'affirmer ou de nier la relation x ≐ y*** [14]. Ceea ce înseamnă întrucîtva că definiţia ar fi o egalitate logică între doi termeni — definitul şi cel care defineşte. Dintre aceşti doi termeni numai unul are o semnificaţie, şi anume al doilea. Primul ar trebui să fie doar un simbol, un semn oarecare, posibil de utilizat, indiferent în ce formă apare. Urmarea acestui fapt este că — aşa cum observase şi Couturat*** — caracterul egalităţii pe care îl exprimă definiţia nu este strict logic. O egalitate logică este

---

* L. Couturat, *Prinzipien der Logik*, p. 183.

** C. Burali-Forti, *I-er Congrès International de Philosophie*, tome III, Paris, 1901, p. 294.

*** L. Couturat, *op. cit.*, p. 184.

o relaţie între doi termeni, fiecare dintre ei avînd o semnificaţie. Egalitatea exprimă coincidenţa proprietăţilor interne ale celor doi termeni din perspectiva noţiunilor corespunzătoare. „O egalitate este propriu-zis o propoziţie, indiferent dacă este adevărată sau falsă, pe cînd o definiţie este o concordanţă (convenţie) nici adevărată, nici falsă... şi deci indiscutabilă din punct de vedere logic“*.

Dar dacă definiţia nu mai este considerată ca un adevăr, atunci care este semnificaţia şi scopul ei? Instituirea unei egalităţi oferă posibilitatea utilizării unui membru în locul celuilalt fără urmări contestabile. În aceasta constă şi rolul definiţiei. Această operaţie are deci un caracter mai mult tehnic, metodic. Mai precis, cum s-a spus deja, primul membru este un simbol acceptat din necesităţi demonstrative. Cel puţin în *Principia mathematica* — cartea care este considerată ca prezentare definitivă a ultimelor consecinţe pozitive, deci ca prezentare sistematică a logisticii — se spune precis: *The definition are no part of our subject, but are, strictly speaking, mere typographical conveniences*[15] (p. 12).

O definiţie are ca obiect de regulă o noţiune, o clasă. Dar aceasta nu înseamnă că faptul simplu al definiţiei postulează existenţa, fiinţa logică efectivă a obiectului corespunzător noţiunii — nici măcar atunci cînd definiţia este nominală.**. Existenţa trebuie să rămînă deci o problemă independentă. În plus, trebuie să remarcăm de asemenea că specificul acestei teorii a definiţiei este extrem de arbitrar numai în aparenţă. În realitate, punctul de vedere logistic îşi concentrează tot interesul asupra celui de al doilea termen al

* *Loc. cit.*

** Logistica distinge trei tipuri de definiţie: (1) *Définition nominale x = a, où a est une expression formée avec des éléments déjà connus.* (2) *Définition par postulats: quand on ne sait, ou ne veut pas définir nominalement, le groupe x est défini au moyen des relations logiques entre les x.* (Aşa este cazul pentru N — număr întreg — zero, punct, mişcare etc.). (3) *Définition par abstraction: on définit par abstraction une opération f, lorsqu'on dit à quelle classe a elle est applicable et que x étant un élément quelconque de a, on établit quels sont les y de a tels que f(y) — f(x)*[16] (Cf. Burali-Forti, *op. cit.*, p. 294-295). Dintre acestea, definiţiile nominale sînt singurele pe care le recunoaşte Russell ca fiind autentice, pe motivul că acestea ar fi singurele care exprimă ceva determinat despre natura internă a noţiunii.

egalităţii, asupra celui care defineşte. Acest termen al relaţiei trebuie să ofere o analiză sistematică şi corespunzătoare a elementelor noţiunii asupra căreia se tratează. Astfel încît s-ar putea spune că procesul general al definiţiei — care, considerat în totalitatea lui, este totuşi o sinteză — reprezintă o construcţie a noţiunii.* Or, urmarea compunerii şi construcţiei unei noţiuni este un întreg. Pascal deplîngea neputinţa spiritului uman care trebuie să se oprească în analiza datelor cunoaşterii în faţa nedefinibilului. Faţă de această situaţie, logistica găseşte, sau cel puţin crede că a găsit, o soluţie mai puţin tragică decît dificultatea la care ajunsese Pascal. Ea postulează pur şi simplu existenţa acelor indefinibile şi explică în consecinţă faptul că „în realitate... toate noţiunile sînt definite, în ultimă instanţă, numai prin intermediul noţiunilor indefinibile“**. Ea s-a străduit însă să reducă la minimum numărul acestor indefinibile şi să le dea o formulare precisă. În privinţa matematicii, cum am spus-o deja în capitolul precedent, aceste ultime noţiuni de la care porneşte deducerea tuturor noţiunilor matematice fundamentale — după părerea lui Russell — ar trebui să fie constantele logice.*** Acestea, fiind nedefinibile, trebuie considerate ca fapte elementare inevitabile ale unei lumi pur logice, astfel încît raţiunea lor suficientă nu poate fi una logică.

B. Demonstraţia

Demonstraţia se bazează (*stricto sensu*) pe trecerea de la premise la concluzie. În logica algoritmică trecerea se petrece prin intermediul constantelor pe care le permit regulile de calcul. Elementele de bază ale deducţiei sînt două. Premisele şi mijloacele

---

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 183.

** *Ibidem*, p. 185.

*** Nu dispunem ce-i drept de o definiţie a constantelor logice. *The Principles of Mathematics* ne spun despre acestea următoarele: *Logical constants are all notions definable in terms of the following: implication, the relation of a term to a class of which it is a member, the notion of such that, the notion of relation, and such further notions as may be involved in the general notion of propositions of the above form*[17] (p. 3).

de trecere însele. După ce am cunoscut deja elementele logicii simbolice, nu este greu să bănuim că esenţa unei demonstraţii rezidă tocmai în acest proces de trecere. De mare importanţă este însă faptul că nu este un singur tip de demonstraţie. Există mai degrabă un sistem de modalităţi prin intermediul cărora se desfăşoară demonstraţia. Aceste procedee pot fi reduse totuşi la cîteva propoziţii nedemonstrabile, pe baza unor reguli pe care logistica le include în formele de calcul logic. Dificultatea rezidă însă în faptul — admis de Russell însuşi* — că aceste propoziţii fundamentale, care au o formulare precisă, căci celelalte, despre care doar ştim că ar putea să aibă în genere o astfel de formulare, sînt excluse, trebuie să fie transpuse în forme matematice. La acestea de altfel nu poate să renunţe logistica, căci numai ele fac cu putinţă calculul logic şi demonstraţia. Ele sînt considerate deci ca fapte ultime, nedemonstrabile.

Procesul propriu-zis al demonstraţiei nu ne poate oferi însă nimic altceva decît forma. Conţinutul unei teorii a demonstraţiei rezidă dimpotrivă în premise. Or, aceste premise nu sînt fundamentate întotdeauna prin ele însele. În acest caz, raţiunea lor suficientă poate fi descoperită numai prin urcare de la premise la premise. S-ar putea crede că acest procedeu ar merge la infinit. În realitate, el are totuşi un sfîrşit, căci, într-un moment determinat, trebuie să ne oprim la un anumit număr de propoziţii elementare. Propoziţii elementare care sînt ultime şi nedemonstrabile şi pe care trebuie să le considerăm în consecinţă ca atare.

Care sînt însă rezultatele teoriei logistice despre demonstraţia analitică? Cum s-a văzut deja, pe de o parte, teoria definiţiei trebuie să se oprească în faţa anumitor date ultime, a nedefinibilelor; pe de altă parte, deducţia trebuie să accepte atît în structura demonstraţiei, cît şi în fundamentarea premiselor unele propoziţii elemen-

---

* Astfel, el spune despre principiul implicaţiei că refuză orice *formal statement*[18], fapt care ar putea să indice *a certain failure of formalism in general*[19] (*The Principles of Mathematics*, p. 34). Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre principiul substituţiei.

tare, nedemonstrabilele. Facem abstracţie de întrebarea dacă aceste postulate şi axiome, aşa cum afirmă, sau trebuie să afirme, logica algoritmică, constituie sau nu un sistem omogen de premise. O altă întrebare ni se pare şi mai importantă. Care este valoarea şi semnificaţia acestor date ultime? Pe măsura realismului său metafizic Russell va răspunde că acestea trebuie considerate „fapte" sigure, pe care nu le putem refuza şi pe care le găsim date ca atare. Răspunsul nu pare potrivit pentru rezolvarea dificultăţii, ci, dimpotrivă, el complică problema, căci ne îndreptăţeşte să întrebăm mai departe: de ce sînt admise numai atîtea date ultime şi de ce tocmai acestea? Sînt aceste constante realmente şi strict necesare pentru logică?*? Există un principiu *a priori* pentru stabilirea numărului de postulate şi pentru deducerea lor? Nu iau ele naştere cumva din cercetarea demonstraţiei noastre de fapt şi au în acest caz numai o bază empirică şi numai o valabilitate ocazională foarte relativă? Russell ignoră aceste întrebări. Şi, afară de acestea, încă una: pe ce bază admitem în genere aceste postulate? Evidenţa, cum crede Russell, nu poate şi nu trebuie să fie un criteriu valabil, căci există propoziţii care par evidente fără a fi adevărate şi altele care sînt mai puţin sau chiar deloc evidente şi sînt totuşi corecte. Deci? Prezentată într-o formă categorică, întrebarea mi se pare că rămîne fără răspuns. Un lucru este însă sigur, şi anume că deducţia necesită în mod necondiţionat anumite elemente nedefinibile şi nedemonstrabile. Pot fi ele considerate în ultimă analiză ca intuiţii? Aceasta ar însemna contestarea contribuţiei efective a logisticii înseşi. Şi, totuşi nu putem, cu referinţă la Russell, să găsim nici un alt răspuns.

În faţa acestei dificultăţi de nedepăşit, Couturat propune o altă cale. Sistemele de noţiuni şi propoziţii elementare, zice el, nu sînt

---

* Întrebarea este cu atît mai îndreptăţită, cu cît în cadrul logicii înseşi, şi anume din partea Şcolii italiene, s-a obiectat împotriva numărului şi a semnificaţiei acestor postulate. Padoa, de exemplu, în „Revue de Méthaphysique et de Morale", pune în discuţie graniţele dintre logică şi aritmetică, pornind tocmai de la o critică a postulatelor lui Russell.

dependente unele de altele, ci se găsesc într-o legătură oarecum organică. În felul acesta este suficient să modificăm o astfel de noţiune ultimă ca prin această modificare să determinăm o transformare şi necesitatea unei schimbări a întregului complex de date, ceea ce denotă că alegerea celor două sisteme nu este cu totul arbitrară. Dimpotrivă, este semnificativ faptul că nu există un *singur* sistem de noţiuni elementare şi un *singur* sistem de propoziţii elementare. Nu există elemente absolut nedefinibile şi nedemonstrabile, ci ele există „numai în raport cu o anumită ordine acceptată şi îşi pierd această proprietate îndată ce sînt destinate pentru o altă ordine."* „Ceea ce infirmă concepţia tradiţională despre reprezentări şi adevăruri originare", spune mai departe Couturat.

Dar această situaţie infirmă şi altceva. Dacă sistemul de postulate şi axiome depinde de ordinea acceptată, atunci este firesc să ne întrebăm: este această ordine singură sau pot exista şi mai multe? Ni se răspunde că ar fi posibile mai multe.** Ce determină atunci alegerea respectivă? Couturat crede că noi am fi înclinaţi, conform unor „consideraţii quasi estetice", să preferăm sistemele de date elementare cele mai simple şi mai armonioase, în care deci numărul noţiunilor elementare este cel mai mic. Este evident că acesta nu poate fi un criteriu valabil, căci sînt posibile desigur mai multe sisteme cu acelaşi număr de elemente. Şi, în acest caz, situaţia unui logistician consecvent ar putea să fie la fel de tragică precum nehotărîrea de care a dat dovadă măgarul lui Buridan. În realitate, problema alegerii unei ordini determinate ne oferă două posibilităţi: sau ordinea ne este prescrisă de ceva exterior nouă, şi în acest caz nu există nici o diferenţă între concepţia lui Russell şi a lui Couturat, sau această alegere depinde numai de noi şi atunci îi revine un caracater cu totul arbitrar, lipsit de orice necesitate.

Aceasta ar fi o concluzie cu consecinţe grave, căci ar pune în

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 188-189.
** *Ibidem*, p. 188.

discuţie dreptul la existenţă al logisticii înseşi. Căci dacă logistica este numai un sistem de postulate şi axiome, atunci ea nu reprezintă, în cel mai bun caz, decît o ordine posibilă, dar în nici un caz una necesară. În ce constă deci garanţia valabilităţii sale şi motivul pentru care ar trebui preferată?

Cu această teorie — cea mai caracteristică pentru întreaga ei poziţie — logistica ajunge la desfiinţare totală.

III. Consecinţe: Logică şi matematică

Dacă rezumăm consecinţele cercetărilor de pînă acum, ajungem la o dublă constatare. Am văzut, pe de o parte, că logistica obţine doar un succes îndoielnic, în orice caz foarte relativ, în fundamentarea noţiunilor matematice de bază. Aceasta, de îndată ce o constrîngem — în cadrul intenţiilor sale totuşi — să nu depăşească datele oferite de logica formală; şi, pe de altă parte, că analiza fundamentelor referitoare la raţionamentul matematic îi obligă pe logisticieni să recunoască insuficienţa acestui punct de vedere. Într-un cuvînt, logistica nu reuşeşte să-şi îndeplinească promisiunile.

Ce-i drept, faptul că în controversa cu logistica, în ciuda importanţei care i se acordă acestei direcţii în anumite cercuri, am relevat în mod atît de insistent şi atît de categoric negativ aspectele critice se datoreşte atitudinii noastre generale care nu vrea să aibă nimic în comun cu subtilizarea îndoielnică a unei logici idealiste. Fără intenţia de a cocheta inutil cu „simţul comun sănătos" vrem să dăm expresie la rîndul nostru trivialului loc comun că puteam fi scutiţi de multe experimente filosofice amăgitoare, dacă ne-am fi decis măcar o dată să ne oprim la acele trăsături caracteristice, ce-i drept puţine, modeste, şcolăreşti, dar evidente, ale unor noţiuni fundamentale, pe care filosofia le avea totuşi la dispoziţie. Ca şi logica, ca şi matematica. Pentru evitarea unor posibile înţelegeri greşite, am putea să trecem în continuare la verificarea celor afirmate.

În capitolul de faţă vom urma însă o altă metodă. Vom face deci abstracţie de rezultatele prezumtive pe care logistica — după credinţa ei — le-a realizat deja şi vom cerceta şansele ei de reuşită, opunînd presupuselor sale proiecte natura reală a matematicii.

A. Conţinutul matematicii

Prima problemă pozitivă pe care şi-a pus-o logistica a fost constituirea unei matematici pure. Ea intenţiona să opună con-

cepţiilor empirice o colecţie constituită *a priori* de principii omogene care ar fi trebuit să cuprindă şi să reprezinte esenţa matematicii în genere, dar nu prin caracterul specific al modului de raţionare matematic şi nici prin consecinţele pe care acesta le implică. Acest sistem de principii — o ştiinţă independentă, necesară pentru înţelegerea matematicii atît în totalitatea sa, cît şi în diferitele ei ramuri — a fost proiectat de către logistică ca un sistem strict formal. Cum afirmase şi Boole*, că matematica ar trata operaţiile luate în ele însele, făcînd abstracţie de diferitele materii asupra cărora poate fi aplicată. Sensul acestei afirmaţii devine destul de clar prin următoarele consideraţii. Matematica ar trebui să cerceteze ceea ce stă propriu-zis la baza formelor, indiferent dacă le aplicăm la soluţionarea unei probleme de aritmetică, dinamică sau optică. Definiţia lui Russell: *pure mathematics is the class of all proposition of the form p implies* q[20]** — o ştiinţă a implicaţiei pure, reprezintă doar un pas înainte. Această definiţie aminteşte însă prea mult de aceea a logicii***, ceea ce ne permite să întrezărim în ea originea acelui plan al matematicii pure. Semnificaţia mai precisă a acestei ştiinţe o găsim la Whitehead: matematica în sens mai extins ar reprezenta dezvoltarea tuturor tipurilor de raţionamente formale, necesare şi deductive. În care „formal" ar trebui să însemne că obiectul ei nu-l constituie semnificaţia propoziţiilor; „necesar" că ea se supune regulii; „deductiv" că procedeul se bazează pe definiţii, a căror singură condiţie este să fie necontradictorii.****.

Posibilitatea unei matematici pure astfel concepută presupune în mod necesar un caracter unitar al întregii matematici. Această unitate perfectă nu există însă. Logistica este chiar obligată să admită că diversitatea diferitelor ramuri ale matematicii este ireductibilă,

---

* G. Boole, *An Investigation of the Laws of Thought*, 1854, p. 12 sq.

** B. Russell, *The Principles of Mathematics*, *p. 3*. Şi mai departe: *It will be shown that whatever has, in the past, been regarded as pure mathematics, is included in our definition, and that whatever else is included possess those marks by wich mathematics is commonly though vagnely distinquished from other studies*[21].

*** *Vide supra* cap. I, şi B. Russell, *Theory of Implication*.

**** A. Whitehead, *A Treatise of Universal Algebra with Application*, vol. I, Cambridge, 1898, p. VI, Cf. P. Natorp, *Arh. syst. Ph.*, VII.

căci nu este suficientă doar noţiunea de ordine şi nici aceea de număr pentru constituirea unui sistem integral al propoziţiilor matematice. Şi este de cea mai mare importanţă faptul că logistica, încercînd să întreprindă fundamentarea matematicii pure, se vede obligată să trateze despre teoria ordinii, aritmetică, geometrie etc. Ceea ce ar putea să fie un indiciu sigur al faptului că matematica, în afară de forma specifică a raţionamentului ei, posedă un conţinut determinat de care logistica nu poate să facă abstracţie. Aici adoptăm deci sensul afirmaţiei amintite adesea că „matematica" ar fi o pluralitate, cuvîntul desemnînd o grupă de ştiinţe. Or, această situaţie implică o dificultate principială: dacă matematica are un conţinut determinat, la care nu poate renunţa, atunci este din capul locului imposibilă, şi, în consecinţă inutilă, încercarea de a reduce această ştiinţă în mod exclusiv la forma ei.

Cu toate acestea, logistica se străduieşte să înlăture aceste dificultăţi, şi anume pe două căi: prima o constituie, cum am văzut, matematica pură. Făcînd abstracţie de situaţia reală pe care o implică revenirea acestei discipline la materia întregii matematici, trebuie să mai observăm următoarele. Constituirea unei matematici pure ca ştiinţă strict formală poate — chiar şi în cazul reuşitei — să conducă doar la formarea unui grup de propoziţii logice care nu pot fi deosebite de logica formală. Dar a afirma că matematica pură ar fi matematica însăşi înseamnă a-i refuza acesteia specificitatea — pe care o are totuşi — şi a o înlocui cu aceea a logicii formale. Identificarea logicii cu matematica poate fi interpretată în două feluri: sau prin afirmarea că legile logic formale sînt aplicabile în domeniul matematic — şi în acest caz logistica nu spune nimic nou, căci toată activitatea noastră spirituală este condusă de aceste legi —, sau vrea să ni se sugereze faptul că matematica însăşi ar constitui această formă a gîndirii noastre — şi atunci logistica trebuie să dovedească mai întîi că metoda matematică este realmente metoda oricărei ştiinţe! Din păcate, nici această problemă nu este pusă destul de exact în logică. În eventualitatea unei coincidenţe a logicii cu matematica, atît Russell cît şi Couturat adoptă o atitudine superfi-

cială: uneori încearcă ezitînd o delimitare a acestora, alteori afirmă fără ezitare identitatea lor.*. Slăbiciunea acestei teorii rezidă în faptul că ea nu ridică problema ca atare, rămînîndu-i astfel total necunoscute consecinţele.

A doua străduinţă a logisticii de a evita dificultatea mai sus menţionată o reprezintă încercarea de a dezvolta noţiunile elementare ale matematicii ca funcţii ale constantelor logice. Capitolul anterior ne-a arătat că această încercare a eşuat. Ar putea însă ea în genere să reuşească?

În teoria definiţiei, logistica a fost silită să accepte existenţa postulatelor şi necesitatea acestora pentru definiţie. După aceea porneşte la explicarea noţiunilor de bază ale matematicii (ordine, număr, punct, dreaptă), în care încearcă să demonstreze că acestea sînt *constructibile*** din materialul logicii formale. Faptul că acceptă această metodă nu exprimă altceva decît abandonarea punctului de vedere strict formal, analitic. Aceasta înseamnă a subscrie la afirmaţia kantiană: „Acolo unde intelectul n-a legat nimic în prealabil, nu poate nici să dezlege ceva" — recunoaşterea necesităţii unei activităţi sintetice a spiritului nostru în stabilirea noţiunilor fundamentale. Altceva n-ar putea să facă logistica. Dacă n-ar accepta aici această activitate sintetică, atunci ar fi silită s-o facă mai tîrziu — cu ocazia fundamentării noţiunilor deductibile. Ne rezervăm dreptul de a demonstra cu altă ocazie că unitatea singură nu este suficientă pentru constituirea numărului. Semne care să indice acest lucru există şi în capitolul anterior. Aici este suficient să observăm că noţiunile geometrice nu sînt deductibile pe cale pur analitică din noţiunile elementare punct şi dreaptă, căci un triunghi, de exemplu,

---

* Pentru a nu complica fără rost mersul discuţiei ne permitem să recomandăm cititorului: B. Russell, *The Principles of Mathematics*, cap. I; L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, introducerea, ultimul capitol şi notele finale; B. Russell, *L'importance philosophique de la logistique*, în: „Revue de Méthaphysique et de Morale", nr. XIX, 1906.

** Un material deosebit de sugestiv, deşi nu are legătură directă cu problema, la Vailatti, *Intorno al significato della differenza tra gli assiomi e postulati nella geometria greca* (Raport la cel de al III-lea Congres de Matematică, Leipzig, p. 572 sq).

nu este doar o clasă de drepte — trei drepte nu formează încă un triunghi, ci numai prin intermediul unei dispuneri determinate a acestora. Deci numai o anumită *construcție* poate să formeze din trei drepte un triunghi.

Faptul că este imposibilă valabilitatea suficientă şi exclusivă a raționamentelor matematice sau, altfel spus, că este imposibilă izgonirea intuiției din domeniul matematicii, poate să ne lămurească în continuare ceva din mecanismul de progresare a metodei matematice de cercetare, în cadrul căreia fiecare moment ajută la efectuarea unei noi construcții, a unei noi combinații de elemente, o combinație care nu este subordonată premiselor, ci provine din activitatea noastră inventivă. Pentru a demonstra de exemplu că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu 180° se duce dintr-un unghi o paralelă la latura opusă, obținîndu-se în jurul unghiului respectiv alte trei unghiuri suplimentare ş.a.m.d. Este aceasta o operație dedusă? Evident că nu!

Şovăiala lui Russell față de elementele geometriei, explicația lui că unele dintre aceste noțiuni nu pot fi definite decît prin postulate, împărțirea axiomelor în deductibile din gîndirea pură şi altele din experiență sînt dificultăți de netrecut care pot dovedi un singur lucru, şi anume că, după o protestare înverşunată şi temerară contra apriorismului kantian, logistica se găseşte din nou în fața întrebării: cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori*?

Şi încă ceva: încercarea de a construi elementele matematice fundamentale pornind de la constante logice este fie un sofism îndrăzneț, fie o falsă problemă, căci a demonstra că aceste noțiuni fundamentale pot fi instituite ca funcții ale constantelor logice nu dovedeşte încă faptul că partea de conținut a matematicii se reduce fără rest la logica formală, că ele sînt în consecință identice, sau, mai mult, că primele sînt constructibile pornind de la ultimele. Problema construcției ridică însă din nou, cum am văzut deja, întrebarea referitoare la intuiție, aşa încît, chiar în cazul unei soluții fericite, dificultatea va fi doar amînată şi numai pentru scurt timp.

Pentru autorizarea logicii formale, spune Couturat, logica nu

trebuie să se intereseze de procesul invenţiei. Iar Poincaré oferă în 1900, la Congresul Internaţional de Matematică de la Paris, explicaţia: într-o partidă de şah, un logician ar putea să spună numai dacă mişcările, corespunzătoare cu valoarea figurilor, sînt făcute corect sau nu.* *Comprendre la partie, c'est tout autre chose; c'est savoir pourqoui le joueur avance telle pièce plutôt que telle autre qu'il aurait pu faire mouvoir sans violer les règles du jeu. C'est apercevoir la raison intime qui fait de cette série de coups successifs une sorte de tout organisé*[22]. Conform acestei explicaţii, este clar că Couturat însuşi ar fi putut să semneze această apreciere. Dar fără nici o reţinere? Căci tocmai acest lucru pune în evidenţă imposibilitatea internă a logisticii: matematica este o ştiinţă a cărei valoare rezidă în dezvoltarea propriului ei conţinut şi în stabilirea relaţiilor dinăuntrul acestui conţinut. Dacă filosofia intenţionează să expună esenţa matematicii, atunci ea trebuie să reprezinte specificul elementelor sale şi forţa mecanismului care-l face cu putinţă. Dar tocmai în faţa acestor probleme se dovedeşte logistica neputincioasă!

B. Matematică şi realitate

Într-un anumit punct sîntem totuşi de acord cu logistica. Noi considerăm, ca şi Russell, că sarcina logicii o constituie cercetarea judecăţii ca simplă constatare a relaţiilor dintre doi termeni, contra căreia — în această formă generală şi fără altă consideraţie metafizică — cu greu se poate ridica vreo obiecţie. Rămîne în continuare valabil faptul că cine limitează logica la cercetarea formelor, cine ia în consideraţie numai relaţiile oarecum interne ale operaţiilor spirituale şi cu aceasta conţinutul noţiunilor şi judecăţilor, adică ignoră obiectualitatea, acela pierde posibilitatea de a pune, în acest cadru, întrebarea referitoare la relaţia dintre gîndire şi existenţă, ca şi pe aceea de a cerceta condiţiile acestei existenţe.

---

* Cf. H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1912, cap. I.

(Astfel se dovedeşte, în cadrul discuţiilor despre celebrul argument ontologic, printre altele, faptul că existenţa metalelor pure poate fi contestată pe motivul că ar fi extraintelectuală, în sensul că gîndirea, pentru a le afirma existenţa, trebuie să iasă din cadrul lor. Cu alte cuvinte, instituirea existenţei se raportează la un obiect; ea nu este însă un predicat, cum ar fi vrut de exemplu Descartes, ci, conform concepţiei kantiene, o modalitate.Transformarea gîndirii pure într-o entitate metafizică — cum o face idealismul absolut este, în cel mai bun caz, nepotrivită; sau, în orice caz, încercarea are o foarte îndoielnică posibilitate de succes, din moment ce este clar că activitatea interioară a subiectului nu-i poate crea sau oferi nici un conţinut determinat.) A ne menţine strict înăuntrul cadrului gîndirii pure, înseamnă a omite problema realităţii.

Or, care este în această privinţă starea reală a matematicii? Istoria filosofiei ne dovedeşte faptul că gîndirea umană a încercat în repetate rînduri să transforme raţionamentul matematic în prototipul oricărei metode exacte de cercetare, iar gînditorii l-au considerat adesea un fundament relativ solid pentru speculaţiile lor, contrar unui scepticism dizolvant. Aceasta, fiindcă raţionamentului matematic i s-au atribuit în toate timpurile, aproape fără excepţie, două calităţi care nu mai apar nicăieri împreună: idealitatea, adică necesitatea strictă, internă, şi realitatea, adică instituirea existenţei sau cel puţin presupunerea ei, în sensul că propoziţia matematică este aplicabilă la realitate.

Întrucît logistica permite coincidenţa logicii cu matematica, ea provoacă deci obiecţii fundamentale. În fapt, raţionamentul matematic posedă caracterul de necesitate, fiindcă este conform cu legile de funcţionare ale intelectului. Dar această necesitate nu este conformă realităţii. Apoi, dacă matematica este, ca ştiinţă, aplicabilă lumii exterioare, în ce constă valoarea ei, cum este posibilă această aplicabilitate la realitate? La această problemă, logistica ar putea, conform punctului ei de vedere, să răspundă că matematica se defineşte prin forma, nu prin obiectul ei. Singura garanţie a

valabilităţii sale rezidă în necesitatea internă pe care o posedă. Ea ar reprezenta forma gîndirii şi ar fi mai degrabă un instrument, o metodă a ştiinţei înseşi. Răspunsul nu oferă însă o soluţie satisfăcătoare.

În cel mai bun caz, putem accepta această interpretare pentru analiza matematică. Ceea ce nu este însă suficient. Am arătat într-adevăr că diferitele ramuri ale matematicii nu sînt perfect reductibile la analiză; că geometria de exemplu nu este deductibilă din noţiunile de număr şi ordine, căci conţin anumite elemente primare; că ea constituie deci o ştiinţă independentă.

Acest caz merită o atenţie specială. Este evident că geometria posedă o necesitate internă, căci provine din anumite definiţii, putînd fi dezvoltată cu toată stringenţa sub controlul raţionamentului analitic. Dar în ce măsură este perfectă această necesitate ideală în geometrie? Transpunerea propoziţiilor geometrice în limbajul analitic conduce — deşi am arătat că situaţia nu exclude posibilitatea de alterare a esenţei geometriei — la raţionamente foarte semnificative. Se ştie că, aşa cum s-a pus problema necesităţii geometrice în faza geometriei analitice, analiza era considerată o ştiinţă strict necesară. Dacă geometria ar putea fi tradusă complet în funcţii analitice, atunci ar fi şi ea strict necesară. Care a fost rezultatul acestei cercetări? Geometria euclidiană a devenit un sistem de ecuaţii. Se poate însă demonstra că există şi un alt sistem de ecuaţii, analog cu acela al geometriei analitice, un sistem care, din punct de vedere analitic, este la fel de necesar ca şi cel corespunzător spaţiului tridimensional. Deosebirea lor provine din varietatea postulatelor care sînt acceptate ca fundament al sistemului de ecuaţii; sau, cum s-a spus mai tîrziu, diversitatea geometriei depinde de măsura oscilatorie pe care o defineşte tipul de grupuri din care sînt deduse propoziţiile elementare ale geometriei. Se afirmă însă că aceste sisteme de postulate, respectiv aceşti parametri, n-ar avea nici o necesitate internă, analitică; ele ar consta în alegerea noastră şi numărul lor ar putea fi infinit. Ceea ce vrea să spună că geometria

euclidiană nu este decît un caz special dintre multe posibile. Or, este într-adevăr corect, cum a dovedit-o Wellstein cu prisosință, că, în anumite cazuri, anumite legi ale geometriei neeuclidiene au aplicabilitate la spațiul tridimensional. Dar acest lucru poate dovedi, în și mai mare măsură, că între noțiunile elementare ale unei astfel de geometrii există aceleași relații ca între cele ale geometriei euclidiene. Ceea ce ar putea să denote într-o oarecare măsură o garanție pentru unicitatea și necesitatea raționamentului geometric ca atare. Dar nu este mai puțin adevărat că „lumea" pe care se bazează geometria noastră obișnuită este alta — din punctul de vedere al obiectelor sau, mai precis, al schemelor de obiecte — decît „lumea" celorlalte geometrii. Nu mai insistăm asupra acestei discuții, deoarece nu avem intenția să afirmăm că geometria s-ar reduce cumva la empirism și nici că necesitatea ei ar fi efemeră. Concluzia pe care vrem s-o accentuăm este că specificul necesității ideale a acestei științe nu este complet epuizat; că această necesitate se mișcă pe un anumit făgaș; că ea nu poate fi dedusă însă din gîndirea pură și că formează o legătură între gîndire și existență. Prin aceasta devine probabil clar de ce un geometru ca Descartes vedea în judecata matematică singurul tip de judecată al realității, iar etica lui Spinoza voia să fie *more geometrico demonstrata*; de ce considera Kant că judecata geometrică este prototipul judecăților sintetice *a priori*.

Geometria este un exemplu în care apare mai evident legătura strînsă dintre matematică și realitate. Noi credem că o cercetare amănunțită a elementelor analizei matematice ar conduce la aceleași rezultate. Aceasta nu înseamnă deloc că geometria ar fi singura suficientă pentru a dovedi că există ramuri ale matematicii care, pe de o parte, sînt independente și, pe de alta, nu pot fi expulzate din domeniul matematicii; ramuri ale matematicii care își dovedesc raportarea nemijlocită la realitate prin natura elementelor pe care le conțin și care le fundamentează.

Poincaré relatează undeva, cu ocazia împlinirii a o sută de ani

de la moartea lui Kant, că la Paris un savant ar fi exclamat, după prelegerea lui Couturat despre *Kant şi filosofia matematicii: On voit bien que c'est le centenaire de la mort de Kant!*[23] Acestea sînt sentinţe logistice cărora le-am putea opune următoarea concluzie care revine adesea în *Critica...*. „De aici urmează că propoziţiile geometriei nu sînt numai determinaţii ale unei simple creaţii a fanteziei noastre poetice..." Logistica a ignorat această latură a problemei, iar această ignorare i-a fost fatală.

Încheiere

Cu aceasta am ajuns la finele acestei lucrări al cărei scop a fost acela de a cerceta valoarea soluţiei logistice, atît cu privire la consecinţele ei, cît şi la legătura dintre acestea şi premisele lor. Deşi am relevat deja în mod insistent consecinţele în diferitele paragrafe ale lucrării, în maniera schematică a acestui studiu, aşa cum au apărut în cursul cercetării, intenţionăm totuşi acum să rezumăm pe scurt aceste rezultate.

Tema generală a logisticii a fost următoarea: dacă este acceptată logica simbolică — ca urmare a dezvoltării necesare a logicii, care denotă lipsa de valabilitate a celei aristotelice —, atunci ar trebui să fie găsită o interpretare a matematicii, care să ne permită identificarea ei cu logica. Intenţiile acestei teme sînt evidente: logica este o ştiinţă exactă şi sigură; dacă se dovedeşte mai întîi că între aceasta şi matematică există identitate, atunci prin aceasta este fundamentată matematica însăşi.

Noi am arătat că:

(1) în realitate, logistica nu reuşeşte să reducă matematica la logică şi că

(2) această reducere este principial imposibilă, deoarece:

(a) matematica presupune în noţiunile sale de bază în mod necesar un conţinut care nu poate fi creat prin simpla formă a gîndirii, iar în metodele sale de cercetare posibilitatea unui progres, a unei invenţii care nu poate fi dedusă cu precizie din raţionamentele analitice;

(b) valoarea matematicii rezidă în relaţia ei cu realitatea, în legătura ei cu realitatea — o notă caracteristică pe care nu o posedă logica, nici măcar în credinţa logisticienilor înşişi.

Aceste consecinţe indică în acelaşi timp cauzele nereuşitei totale a logisticii. Ceea ce a vrut ea să evite a fost „intuiţia", considerată ca element impur în matematică. În locul acestei „intuiţii" prohibite, care îi oferă matematicii conţinutul, logistica instituie cerinţa strictei formalităţi. De la afirmarea acestui caracter strict formal pînă la identificarea logicii cu matematica este însă un drum lung. Şi dacă logistica se pretează totuşi la trucul acestei identificări, o face în mod evident pe baza unei înţelegeri greşite. S-a considerat că logistica ar fi chiar o ştiinţă deductivă, ceea ce este fundamental greşit. Ca ştiinţă a gîndirii formale sau a normelor gîndirii — definiţia este aici indiferentă —, deci fără acea coloratură gnoseologică sau metafizică, materialul ei este într-o oarecare măsură prelucrat, *gata*. În acest sens, s-ar putea spune, ca Russell, că logicianul percepe, dar numai în acest sens. Ca atare, logica nu produce, ci doar descoperă. Or, identificarea logicii cu matematica are într-adevăr, pentru Russell, anumite temeiuri filosofice. Realismul său, care instituie existenţa relaţiilor *în sine*, pe baza cărora există judecăţile, şi care anulează în genere activitatea creatoare a spiritului nostru, îi permite să conceapă un univers *tout fait*, de care luăm pur şi simplu cunoştinţă. Acest punct de vedere este respins pe de o parte prin analizele din această lucrare, pe de alta prin simpla lui prezentare, cum s-a procedat în ultimul capitol. În orice caz, acesta este totuşi un punct de vedere şi, pînă una alta, o justificare. De neînţeles pare a fi însă poziţia lui Couturat care, după cîte ştim, n-a aprobat teoriile logico-metafizice ale lui Russell.

BIBLIOGRAFIE

Bolzano, B., *Wissenschaftslehre*, 1914-1915

Bonola, *Die nichteuklidischen Geometrien*, 1908

Boole, G., *An investigation of the laws of thought*, 1854

Brunschvicg, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912

Cantor, G., *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, 1883

Cassirer, E., *Kant und die moderne Mathematik* în „*Kantstudien*", XII

Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I și II, 1906

Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, 1883

Cohen, H., *Logik der reinen Erkenntnis*, 1914

Croce, B., *La logica come scienza del concetto puro*, 1909

Couturat, L., *Les principes des mathématiques*, 1905

Couturat, L., *De l'infini mathématique*, 1896

Couturat, L., *La logique de Leibniz après des documents inédits*, 1901

Couturat, L., *Die Prinzipien der Logik*, 1912

Dedekind, R., *Was sind und was sollen die Zahlen sein*, 1911

Dedekind, R., *Stetigkeit und irrationale Zahlen*, 1912

Descartes, R., *Oeuvres* (ed. Adam et Tannery)

Erdmann, B., *Die Axiome der Geometrie*, 1877

Frege, G., *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884

Grassmann, H., *Gesammelte mathem. und phys. Werke*, I, II Bd., 1894-1896

Helmholz, H., *Zählen und Messen*, 1887

Hilbert, D., *Die Grundlagen der Geometrie*, 1908

Kant, Imm., *Gesammelte Schriften* (Acad. der Wissenschaft)

Lambert, I.H., *Logische und philosophische Abhandlungen*, 1781

Leibniz, G.W., *Mathematische Schriften* (ed. Gerhardt), 1849

Leibniz, G.W., *Philosophische Schriften* (ed. Gerhardt), 1875

Leibniz, G.W., *Opuscules et fragments inédits* (ed. Couturat), 1901

Moore, G.E., *The nature of judgement*, în: „Mind", nr. VIII

Moore, G.E., *On the syllogism*, în: „Mind", nr. XII

Natorp, P., *Nombre, espace et temps* (Bibl. cu Congr. int. de phil. I), 1900

Natorp, P., *Die Philosophie, ihr Problem, ihre Probleme*, 1911

Natorp, P., *Die logische Grundlagen der exacten Wissenschaften*, 1910

Pasch, M., *Vorlesungen über neuere Geometrie*, 1882

Poincaré, H., *La science et l'hypothèse*, 1912

Poincaré, H., *La valeur de la science*, 1912

Poincaré, H., *Science et méthode*, 1912

Riemann, B., *Über die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen*, 1854

Russell, B., *Essay on the foundations of geometry*, 1897

Russell, B., *The principles of mathematics*, 1903

Russell, B., *La théorie des types logiques*, în: „Revue de Méthaphysique et de Morale", nr. XVIII

Russell, B., *L'importance philosophique de la logistique*, în: „Revue de Méthaphysique et de Morale", nr. XIX

Russell, B., *Meinong's Theory of complexes and assumptions*, în: „Mind", nr. XIII

Russell, B., *Theory of implication*, în: „Americ. Journ. of math.", nr. XIII

Schroeder, E., *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 1890

Segner, J.A., *Specimen logicae universaliter demonstratae*, 1740

Voss, A., *Über das Wesen der Mathematik*, 1908

Voss, A., *Die mathematische Erkenntnis*, 1914

Whitehead, A., *A treatise on universal Algebra*, 1898

Whitehead, A. and Russell, B., *Principia mathematica*, I, II

Wellstein, J., *Elemente der Geometrie*, 1907

COMENTARII LA UN CAZ DE INTRANZIENŢĂ A CONCEPTELOR MATEMATICE

Filosofia discută astăzi problemele cunoaşterii cu predilecţie în lumina cercetării ştiinţifice. Dacă aceasta este calea cea mai indicată pentru desprinderea de rezultate *pozitive* în raport cu problema realităţii este o întrebare pe care deocamdată am voi să o lăsăm deoparte. Am aminti doar în treacăt că unii cercetători au ajuns la încheierea — care, evident, are încă nevoie de verificare — că pe această cale nu se ajunge la însăşi realitate, ci doar la o *stăpînire* (eu aş spune, mai exact, la o *mînuire*) a ei. Dar splendida eflorescenţă ştiinţifică a veacului al XIX-lea este aşa de impunătoare încît, chiar pentru spiritele cele mai sigure, cu posibilităţi neobicinuite de orientare, se face simţită necesitatea de a încerca o punere în valoare sau cel puţin o cercetare sub raportul epistemologic a noilor *fapte* puse în circulaţie de activitatea ştiinţifică. Că asemenea îndeletniciri îşi au pentru filosofie *în orice caz* rostul lor este în afară de orice îndoială.

Un astfel de *fapt* este geometria noneuclidiană.

I

Să rezumăm situaţiunea: în 1813, Gauss mărturisea că *in der Theorie der Parallelen sind wir jetzt noch nicht weiter als Euklid es war. Dies ist die «partie honteuse» der Mathematik, die früh oder späth eine ganz andere Gestalt annehmen muss.*[1] * Cincizeci de ani înaintea lui, bunul D'Alembert se enerva pe aceeaşi temă: *La définition et les*

* *Werke*, VIII, 166.

propriétés de la ligne droite ainsi que des lignes parallèles sont l'écueil et pour ainsi dire le scandale des éléments de la géometrie.[2]* E vorba aici fără îndoială de axioma a 11-a a lui Euclid sau aşa-numitul al cincilea postulat; îl redăm în forma lui cea mai simplă, mai cunoscută şi mai comprehensibilă, deşi nu în formă originară: la o dreaptă dată se poate duce printr-un punct exterior ei numai o singură paralelă.

Nelămurirea a început foarte de timpuriu. Axioma paralelelor nu se putea pe de o parte demonstra sau deduce din celelalte axiome, între altele şi pentru simplul motiv că axiomele lui Euclid nu sînt toate omogene: unele sînt de natură metrică**, altele strict logice, altele în sfîrşit pur spaţiale, propriu-zis geometrice (aşa cum am înţeles azi noi geometria).

Pe de altă parte, desfăşurarea propoziţiunilor geometrice, în chiar *Elementele* lui Euclid, arăta că (cel puţin pînă la propoziţiunea 29, cartea I) foarte multe teoreme se demonstrează fără ajutorul acestui axiom. Faptul e, netăgăduit, cel puţin o curiozitate. El a preocupat ca atare şi ciudatul geniu inventiv al lui Saccheris***, şi subtilitatea plină de suc a lui Lambert****, fără să ducă însă la succese apreciabile. Toate încercările acestea plecau de la punctul de vedere că axioma e, în adevăr, indemonstrabilă, dar în acelaşi timp absolut necesară pentru construirea unui sistem de geometrie care să nu închidă nici o contradicţie. Către sfîrşitul veacului al XVIII-lea însă şi mai ales începutul celui următor, materialul adunat în chestiune era de aşa natură încît el provocă o fundamentală schimbare de perspectivă*****; şi anume, aproape simultan şi, în orice caz independent, în mai mulţi cercetători. Gauss******, Taurinus, Lobacevski*******, Schweikart, fraţii Bolyai******** ajung anume la convingerea, mai mult sau mai puţin explicită, că axioma

* *Mélanges de littérature*, V, § 11.

** La Euclid raporturile de mărimi ţin şi locul numerelor iraţionale, pe care el nu le cunoştea în altă formă.

*** Cf. G. Vailatti, *Di una opera dimenticata del P. Girolamo Saccheris (Logica demonstrativa)*, în: „Rivista filosofica", nr. sept.-oct. 1903.

**** *Logische und philosophische Abhandlungen*, 1781.

***** Cf. I. Pierpont, *Hist. of math. in the XIX Century*, 1905.

****** Cf. *Werke*, VIII, 238, 177, 160. Engel u. Stäckel, *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis Gauss*, 1905.

******* F. Engel, *N.I. Lobatschefsky*, 2 vol., 1899.

******** P. Stäckel, *Wolfgang u. Johann Bolyai*, 2 vol., 1913. Cf. de asemenea *Apendix scientiam spata absolute veram exhibens* a lui Johann Bolyai.

paralelelor nu e absolut necesară pentru închegarea unei geometrii. Astfel izbuteşte Lobacevski, prin înlăturarea acestei axiome, să construiască un nou sistem de geometrie absolut logic şi absolut încheiat, care de altfel nu este în bună parte decît un analogon al geometriei euclidiene*. S-a stabilit mai departe că axioma paralelelor nu e un caz izolat în geometrie; Helmholtz** şi Riemann*** putură să atragă atenţia asupra anumitor proprietăţi ale spaţiului despre care de asemenea nu se poate spune că sînt absolut necesare, deoarece şi ele se pot înlocui cu altele. F. Klein înţelese, în sfîrşit, într-o serie de articole *Ueber die sogennante nicht euclidische Geometrie*****, să încerce o fundare a acestei geometrii independent de propoziţiunile lui Euclid, ceea ce şi izbuti. De la această dată, geometria noneuclidiană poate fi considerată ca o disciplină definitiv constituită.

Este adevărat că pretenţiunea unor matematicieni de a urmări conceptual desfăşurarea raţionamentelor metageometrice, întocmai ca la geometria euclidiană, nu se verifică decît cu foarte multă bunăvoinţă, iar afirmaţiunea lui Oswald***** că cei ce lucrează cu spaţiul 4-dimensional au ajuns să perceapă şi această a patra dimensiune, trebuie considerată sub raportul psicologic ca direct fantastică. Dar gradul de perceptibilitate a acestei discipline nu poate fi încă un criteriu pentru măsurarea valabilităţii ei.

Învinuirea ridicată de Driesch****** că proprietăţile spaţiilor n-dimensionale sînt întotdeauna lămurite prin construcţiuni euclidiene este, după lucrările lui Klein amintite mai sus, nefundată. De altfel, încercarea lui Helmholtz, care provoacă probabil această observaţie, nu intenţiona decît să dea un caracter intuitiv acestei discipline. Tot aşa, trebuie înlăturată obiecţiunea ridicată de Natorp

---

* Vezi şi Wöllstein, *Elemente der Geometrie*, 1905.

** *Ueber die latsachen welche der Geometrie zu grunde liegen*, Gött gel. Nachr., 1868, p. 193 sq.

*** *Ueber din Hypothesen welche der Geometrie zugrunde liegen*, 1854. Cf. de asemenea Heymanns, *Gesetze u. Elemente des wiss. Denkens*, p. 170.

**** „Mathem. Annalen“, IV, VI, VII, XXXVII.

***** *Elemente der Naturphilosophie*, în: „Univ. Bibl.“

****** *Odnungslehre.*

+: essind durchaus nur komplexen Gebilde des Euklidischen Raumes, von denen sie («die nichteuklidischen Mathematik») gilt, nicht solche einer überhaupt anders geartelen Räumlichkeit...[3]

Din punctul de vedere al teoriei cunoştinţei, rezultatele acestor cercetări se pot rezuma astfel: geometria euclidiană nu este singura posibilă; *considerată sub raportul logic, ea nu este decît un caz special între o mulţime de alte cazuri care pot fi gîndite.* Ar urma deci ca geometria tridimensională să piardă situaţiunea privilegiată de ştiinţă apodictică, pe care o avea înainte. Dar situaţiunea este alta. Există anume o deosebire fundamentală între noua şi vechea geometrie peste care nu se poate trece. Preferinţa pe care noi o acordăm netăgăduit celei din urmă nu se regulează — aşa cum, din punctul de vedere al unui pragmatism numai mediocru fundat, ar crede-o Poincaré — după criteriul convenabilităţii. Căci dacă în adevăr nu ar fi decît elementul metodic sau cel tehnic determinant în această alegere, obiecţiunea absolut fundată că, de pildă, geometria eliptică — prin excluderea unui spaţiu real infinit — ar avea netăgăduite avantaje asupra celei euclidiene, capătă o greutate ce nu se poate neglija.

Această preferinţă îşi are deci cauzele ei mai adînci. Klein a arătat cu desăvîrşită cinste ştiinţifică şi cu o ascuţime de cugetare neobişnuită, că ceea ce în toate teoriile asupra spaţiului e dătător de seamă nu e formula elementului de arc *ds*, ci, mai mult încă, închegarea, unitatea pe care forma spaţiului respectiv o posedă; că, de pildă, de cele mai multe ori, aceste noi spaţii nu au decît o continuitate algebrică. Dacă, prin urmare, ştiinţele naturii, în ciuda progreselor necontestate şi a închegării definitive a teoriei noilor spaţii, continuă încă a lucra cu obicinuitul sistem al spaţiului tridimensional, este pentru că de fapt cu geometriile noneuclidiene noi ne găsim în faţa unui caz de intranzienţă a conceptelor matematice; poate pentru prima oară în istoria cercetărilor ştiinţifice o disciplină bine închegată nu are priză asupra realităţii.

În asemenea împrejurări, problema care se pune pentru teoria

---

* *Die log. Grundlg. d. exakt. Wissensch.*, p. 310.

cunoştinţei este, în termeni generali, relativ clară. Dacă axioma paralelelor ar fi fost numai o proporţie convenabilă dar arbitrară, clădirea ridicată cu excluziunea ei nu ar fi putut fi, sub raportul epistemologic, aşa de fundamental deosebită de cea dintîi. Ea închidea, prin urmare, în natura ei anumite proprietăţi şi anumite sensuri, care pentru început au scăpat complet teoreticienilor. Şi întrebarea care se pune din ce în ce mai stăruitor astăzi se raportă tocmai la deosebirile de natură care neapărat trebuie să existe între aceste două concepţiuni deosebite ale spaţiului.

II

Din faptul că geometria euclidiană este singura aplicabilă la realitate, anumiţi teoreticieni au crezut că pot conchide la empirismul acestei ştiinţe. Însuşi Gauss* scria, în legătură cu aceasta: *meine Ueberzeugung, dass wir die Geometrie nicht vollständig apriori begründen können, ist womöglich noch fester geworden.*[4] Să precizăm chestiunea: în cazul pus în discuţiune, caracterul empiric, respectiv aprioric s-ar putea discuta în legătură cu:

(a) provenienţa conceptelor fundamentale;

(b) mecanismul judecăţii;

(c) conceptul de spaţiu tridimensional însuşi.

La prima vedere, s-ar părea că punctele *a* şi *c* pot fi principial discutate împreună; istoria doctrinelor filosofice indică însă că ele nu sînt solidare sau cel puţin nu pentru toată lumea. Am cita, de exemplu, cazul lui Natorp**, care, în neclaritatea şi în lipsa lui de preciziune, este caracteristic.

La punctul (*a*). Discuţiunea originii conceptelor fundamentale pune imediat problema complicată a categoriilor. O discuţiune aşa de departe împinsă este însă, din fericire, în acest loc, lipsită de scop. Căci conceptele nu au nici o însemnătate în stabilirea caracterului aprioric al unei cunoştinţe. Cunoscuta discuţiune a judecăţilor

---

* *Brief an Bessel*, în *Werke*, VIII, 200.

** Cf. *infra.*

analitice şi sintetice pe care o face Kant în *Critica raţiunii pure* poate reaminti oricui că toate judecăţile analitice sînt *a priori*, independent de natura şi originea reprezentărilor care intră în aceste judecăţi.

Cu această constatare am voi numai să împiedicăm o interpretare neconvenabilă şi să precizăm sensul unei afirmări concludente a lui Mach*: *Die Erfahrung wurde als Quelle unserer geometrischen Begriffe erkannt*[5]. Căci, în această chestiune, asemenea propoziţiuni nu pot hotărî nici pro nici contra apriorităţii cunoştinţei.

La punctul (*b*). În anii din urmă s-a încercat, cu foarte multă stăruinţă, cu netăgăduită seriozitate şi autoritate ştiinţifică** să se reducă mecanismul gîndirii matematice în genere la un raţionament tip, anume raţionamentul prin recurenţă, căruia pentru motive acceptabile i s-au atribuit caracterele unui principiu de inducţiune completă. Ar fi deci, pînă la un punct, îndreptăţită îndoiala dacă nu cumva caracterul inductiv stă, pentru geometrie, în special în legătură cu anumite bănuieli de empiric. A urmări ce e inductiv şi ce nu în raţionamentul matematic în genere, dar mai ales în geometrie, este o încercare ce se raportă la lucruri care stau aşa de aproape la limita dintre psihologie şi logică, încît o alunecare în sfera psihologicului e uneori aproape de neînlăturat. Nimeni nu va contesta că inducţiunea a jucat un rol de netăgăduit, mai ales în începuturile geometriei, cînd disciplina aceasta îşi avea sensul ei aproape etimologic. Se pare însă că de la o vreme cunoştinţele matematice au totuşi un înţeles ceva mai general şi mai sigur decît simplul rezultat al unei inducţiuni. Ce sens are în definitiv faptul că presupoziţiunea metodică a uniformităţii naturii — pe care Mill o bănuieşte la fundamentul oricărei inducţiuni — este în raţionamen-

---

* *Erkenntnis und Irrtum*, p. 414.

** Mai ales Poincaré în *Science et Hypothèse*. Evident că îndoiala care urmează nu decurge direct din poziţia lui P.; între altele şi pentru că acesta înţelegea raţionamentul prin recurenţă ca o cunoştinţă sintetică a priori. Ea aminteşte mai mult atitudinea filosofică a lui J. St. Mill şi Ernst Mach.

tul $7 + 5 = 12$ sau suma unghiurilor unui triunghi = 180°, absolut de prisos? Mai multă greutate par a căpăta afirmaţiunile empiriştilor prin obiecţiunea care neclar datează încă de la Mill şi care şi-a găsit o formulare precisă în teoria aşa-numitului *Gedankenexperiment* al lui Mach. Meinerg* a dovedit aproape definitiv că acest *Gedankenexperiment*, fie că el ar însemna experiment *în* gînd sau experiment *cu* gîndurile, este mai mult o iluziune, întrucît valoarea acestor încercări — sub raportul teoriei cunoaşterii — nu stă în experimentul însuşi, ci mai cu seamă în împrejurările în care acest experiment se produce şi în faptele anexe care îl întovărăşesc. Dar chiar dacă nu ar fi aşa, obiecţiunea fumdamentală împotriva acestui *Gedankenexperiment ca argument al empiriştilor* — pentru că aceasta ne interesează aci în primul rînd — pare a sta mai mult încă în indicaţiunea că tocmai caracterul operaţiunilor cuprinse în el nu e obligatoriu empiric. Kant însuşi vorbeşte de o anumită *Konstruierbarkeit* în spaţiul geometric, operaţiune care pentru mine cel puţin e ceva mai mult decît un simplu analogon al acestui *Gedankenexperiment*, este experimental în gîndul însuşi. Evident că — cum se întîmplă astăzi cu o grabă şi un exclusivism nu tocmai recomandabil — fundarea kantiană a matematicii nu mai contează ca o bază de discuţiune. Considerată în întregul ei, atitudinea aceasta nu e neîndreptăţită. Dar pentru cazul care ne interesează, impresiunea mea e că de îndată ce se izbuteşe a se vedea în „intuiţia pură“ ceva mai mult decît o simplă *contradictio in adjecto* — şi aceasta se poate, atunci cînd se dă o convenabilă interpretare conceptului de *Einzigkeit*, asupra căruia Kant revine aşa de des —, această construcţiune în gînd este o operaţiune care în adevăr face parte din mecanismul gîndirii geometrice. Nimeni nu se va gîndi însă să facă din această teorie kantiană un argument pentru empirismul geometriei.

Situaţiunea nu tocmai uşoară în care intră aceşti partizani ai empirismului pare a decurge dintr-o grea confuziune la care Mill a

* „Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik“, vol. 129.

contribuit nu în cea mai mică măsură; aceea anume că inducţiunea ar fi metoda ştiinţelor empirice. Chiar dacă este adevărat că inducţiunea a dus — între altele şi în matematică — la concluziuni greşite*, aceasta nu se poate interpreta ca un argument în favoarea empirismului acestei metode. Principiul inducţiunii complete („dacă o afirmaţie e valabilă pentru $n + k$, presupunînd că e verificată pentru n, atunci ea e valabilă pentru toate cazurile de forma $n_0 + mk$, dacă se poate dovedi că ea se verifică pentru n_0“) trece de la Poincaré ca o judecată sintetică *a priori***. Principial, e greu să se poată clasifica metodele aşa cum se clasifică ştiinţele. Că o metodă intră mai mult decît alta în cercetările uneia sau alteia din ştiinţe este evident adevărat. A face însă o metodă solidară cu rezultatele unei ştiinţe este o încercare cel puţin curioasă; pe această cale s-ar putea afirma că şi logica este empirică, pentru că doar ea prezidă la toate operaţiunile noastre mintale.

La punctul (c). Întrucît geometria noneuclidiană şi toate supoziţiunile pe care ea le sugerează ar înlesni concluziunea că spaţiul tridimensional e empiric, nu ne este încă clar. Adevărat este numai că geometria euclidiană are empiria de partea ei; în înţelesul că propoziţiunile ei au o valabilitate reală în lumea simţurilor. Urmează de aci că spaţiul tridimensional e empiric? Atîta timp cît o discuţiune explicită — şi aceasta nu există pînă acum — nu va arăta precis pe ce cale de la tranzienţa geometriei euclidiene se poate conchide la empirismul spaţiului tridimensional, afirmaţiunea aceasta rămîne gratuită. Trebuie să observăm însă în orice caz că discuţiunile de asemenea natură identifică, ca de la sine înţeles,

---

* Fermat credea de ex. că $2^{2n} + 1$ este întotdeauna un număr prim. (Pascal, *Oeuvres*, III, 418, Scrisoarea lui Fermat către Pascal). Afirmaţia era numai o generalizare grăbită; Euler a dovedit mai tîrziu că pentru n = 5, numărul e divizibil cu 641. De altfel, Fermat însuşi recunoaşte: *la démonstration en est bien malaisé et je vs. avoue que je n'ai encore pu la trouver pleinement*[6] (*loc. cit.*).

** Dacă raţionamentul prin recurenţă, cum ar pretinde Poincaré sau Natorp, nu se opreşte nici în faţa infinitului, este îndoielnic, de îndată ce el procede numai de la n la $n + 1$, adică de la determinat la determinat. Că în aceste împrejurări procedeul poate deveni o aşa-numită *inducţiune transfinită* nu e de contestat; dar acesta nu ar fi un argument pentru Poincaré, care se arată aşa de neîncrezător faţă de transfinit, cantitatea *alef* ş.c.l.

spaţiul tridimensional cu spaţiul psihologic, adică cu conceptul de spaţiu pe care îl posedăm noi din experienţă. Este exact că experienţa nu ne forţează nicăieri să trecem peste cele trei dimensiuni ale spaţiului lui Euclid; şi în acest sens se poate spune că experienţa nici nu a împiedicat, dar nici nu a provocat teoretizări asupra spaţiilor n-dimensionale. Dar aceasta nu înseamnează că spaţiul euclidian e şi spaţiul „nostru". Pentru a nu considera decît două din notele spaţiului lui Euclid, am aminti că, pe de o parte, continuitatea pe care o presupune geometria este departe de continuitatea pe care o percepem prin simţurile noastre. Poincaré, printre alţii, a făcut sensibilă pentru toată lumea grosolana aproximaţie cu care lucrează în această chestiune simţurile noastre; iar psihologia experimentală a analizat îndestulător de amănunţit faptul psihologic al „pragurilor", care nu e decît un comentar la problema continuului fizic. Pe de altă parte, nu este deloc zis că spaţiul empiric are trei dimensiuni. Precizarea numărului de *trei* este o operaţiune foarte complicată; spaţiul psihologic cunoaşte: sus, jos, înainte, înapoi, dreapta şi stînga; şi aceasta în cazul cel mai bun; pentru că nu văd de ce direcţiunea indicată prin „jumătate la dreapta" ar fi — independent de precizarea verbală — mai puţin originară decît „dreapta" sau „înainte".

Pentru alte motive încă, întrebarea cîte dimensiuni are spaţiul psihologic nu e direct lipsită de sens. Să presupunem o suprafaţă oarecare; ea poate fi plană sau curbă. Suprafaţa plană se poate considera ca un caz special al celei curbe; coeficientul care măsoară curba, şi care poate fi pozitiv sau negativ, ar fi în acest caz nul. Coeficientul acesta însă ni-l putem închipui cît de mic posibil; centrul de curbură ar fi deci aşa de depărtat încît suprafaţa ne-ar apărea ca plană. Analog cu spaţiul — şi acesta e *grosso modo* cazul geometriilor noneuclidiene — nu s-ar putea oare presupune că numărul care măsoară „curbura" spaţiului tridimensional — dacă în adevăr tridimensional ar fi spaţiul psihologic — e aşa de mic încît această curbură să fie imperceptibilă la ochiul nostru?*

---

* Cf. şi Meinong, *loc. cit.*

Discuţiunea tinde evident să se deplaseze; ea arată deja o alunecare pe terenul psihologic; dar pînă aci ea a adus o determinare spaţiului euclidian, care nu este fără oarecare importanţă*.

III

Tot aşa de puţin hotărîtoare pare a fi şi o altă încercare de a prinde deosebirea dintre cele două sisteme de geometrie. Se scoate în evidenţă anume că dintre toate geometriile logic posibile, cea euclidiană închide cel mai mic număr de presupoziţiuni, că aceasta adică nu presupune mai multe dimensiuni decît e necesar şi suficient pentru determinarea existenţei**. A lua în considerare numai atîtea elemente cîte sînt absolut necesare şi suficiente este un principiu de economie. În geodezie, de exemplu, un punct se determină pe teren prin raport cu alte trei puncte. Operaţiunea se poate face însă şi dacă ne servim de patru puncte de reper. Ea este mai complicată şi nu e destul de adecvată scopului, pentru că ne sileşte la o mulţime de calcule superflue. Dar important de reţinut e că determinarea se poate face şi prin raportarea la patru puncte. Cazul geometriei euclidiene se prezintă însă altfel. Dacă notele „necesar şi suficient" ar fi o determinare convenabilă, ar însemna că trei dimensiuni sînt îndestulătoare pentru determinarea realităţii în spaţiu; dar ar urma că şi cu patru sau mai multe dimensiuni această determinare ar fi posibilă, chiar dacă nu în conformitate cu principiile economiei gîndirii şi adecvării la scopuri ştiinţifice. Or, tocmai aci este dificultatea care ar trebui lămurită: spaţiul cu trei dimensiuni nu reprezintă condiţiunea necesară şi suficientă pentru determinarea existenţei; el este ceva mai mult, şi anume: singura condiţiune sub care această determinare a existenţei este posibilă.

---

* O definiţie a spaţiului ştiinţific, în legătură cu lucrările lui Lorenz, Einstein, Minkowski şi cu principiul relativităţii în genere, nădăjduiesc să pot publica încă în cursul acestui an. Ea va lămuri poate anume probleme care aci sînt numai indicate.

** Driesch, *loc. cit.*, p. 116; şi mai ales P. Natorp, *loc. cit.*, p. 305.

Tendința, care se face vizibilă la Natorp, de a prezenta spațiul euclidian ca un caz special al geometriei pure este, din punct de vedere logic, din larg îndreptățită. Ea este însă absolut arbitrară, neîndestulătoare și inexactă pentru teoria cunoștinței, care discută tocmai problema raportului la realitate. Se pare, în adevăr, că geometria noneuclidiană pune, mai mult ca oricare alte fapte științifice, la punct situațiunea idealismului obiectiv.*.

Dacă gîndirea noastră poate construi un întreg eșafodaj științific perfect îndreptățit din punct de vedere logic, care totuși să nu aibă nici o legătură cu realitatea, aceasta însemnează că încercarea de a presupune omenirii un fel de *intellectus archetypus*, care să creeze realitatea numai prin aceea că o gîndește, este departe de a avea fundamente serioase. Credința că geometria e demonstrabilă numai pentru că noi îi creăm conceptele (cu alte cuvinte: *veritas indicto, non in re*) nu are decît defectul că își poate închipui problema adevărului ca o problemă logică și nu una epistemologică, cum de fapt este. Asemenea obiecțiuni încearcă probabil să evite Natorp cînd, după ce a afirmat că *Wirklichkeit selbst, Gegebenheit ist Denkestimmung und zuletzt Leistung reinen Denkens***[7], crede mai departe a putea spune: *hat sie («die bloss Mathematik») doch, als reine, oder freie Mathematik überhaupt nicht die Aufgabe, selbst Bestimmungen auch nur allgemeinster Art über Existenz zu treffen, sondern die Methoden allseitig zu entwickeln, die dann einer anderen Wissenschaft, der Physik, zur Bestimmung der Existenz dienlich sein mögen*[8]***, de unde însă ar urma — dacă nu altceva — cel puțin că există o deosebire între științele matematice și cele naturale și deci, și între obiectele cu care ele lucrează. În ce ar consta această deosebire în raport cu problema realității atunci cînd toate obiectele sînt de natură ideală e greu să putem bănui; afară numai dacă nu cumva ea ar fi cea pe

---

* Am discutat în alt loc (*Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik*, 1916) de ce încercarea de a închide matematica în cadrele logicii formale nu poate fi îndreptățită.

** P. Natorp, *loc. cit.*, p. 66.

*** *Ibidem*, p. 304.

care noi o facem cînd stabilim o demarcaţiune între obiectele ideale şi reale. Fapt este, în orice caz, că nu depinde de voinţa noastră a desemna care spaţiu anume face posibilă determinarea existenţei; că, prin urmare, această clasă de obiecte care sînt capabile de a deveni reale are cel puţin în această măsură o independenţă faţă de „gîndirea creatoare". Dar dacă este aşa, atunci evident că există o deosebire de natură între spaţiul tri- şi n-dimensional, deosebire care nu îngăduie ca filosoficeşte cel dintîi să fie considerat ca un caz special al celui din urmă. În continuare la această definiţie, prin notele „necesar şi suficient", Natorp face o nouă discuţiune a spaţiului. Ea este mult mai completă, mai metodică şi mai adîncă decît cea dintîi şi — formal — epuizează chestiunea. În primul rînd, Natorp ne dă o determinare a spaţiului ca atare, pe care el, ca neokantian, îl înţelege ca o condiţiune a cunoaşterii. Kant vedea în spaţiu o formă a sensibilităţii. El stă poate aci inconştient sub influenţa lui Platon care, după ce un moment crezuse că spaţiul poate fi o idee (*Parmenides*), se hotărăşte a-l scoate din rîndul ideilor şi îi dă un loc nu tocmai precis — e drept — între idei şi obiectele simţurilor (*Timaios*). La Natorp însă, care nu poate admite lucrul în sine şi nici deosebirea — pentru Kant fundamentală — dintre sensibilitate şi intelect, spaţiul devine o *condiţiune a existenţei* şi îşi ia locul în modalitate, la categoria logică a realităţii.* (O demonstraţie a tridimensionalităţii spaţiului încearcă Natorp mai departe, sprijinindu-se pe cele două rotaţiuni fundamentale ale unui plan în spaţiu, „după cele două dimensiuni ale sale"**.)

Dacă concepţia spaţiului schiţată mai sus e valabilă e o chestiune ce nu poate fi hotărîtă aci; ea stă şi cade cu logica Şcoalei de la Marburg şi cu idealismul obiectiv în genere. În ceea ce priveşte tridimensionalitatea (a cărei demonstrare însuşi Natorp o bănuieşte nu în afară de orice critică), ea presupune, evident, conceptul de perpendicularitate şi spaţiul cu trei dimensiuni însuşi şi se sprijină ca atare pe un cerc viţios.

---

* Cf. *ibidem*, p. 23 sq.

** Cf. *ibidem*, p. 305 sq.

Încercarea lui Pietzker*, care ar voi să dovedească imposibilitatea *logică* a unui spaţiu cu mai mult de trei dimensiuni, merită a fi amintită mai mult pentru ascuţimea de raţionament de care face dovadă autorul. Că sub raportul logic acest spaţiu n-dimensional este posibil, o dovedeşte însăşi existenţa geometriei noneuclidiene.

IV

Literatura filosofică a acestui caz extrem de interesant în problemele pe care le pune este foarte bogată. De o catalogare şi o clasificare sistematică a ei nu poate fi încă vorba. Sub foarte multe raporturi chestiunea nu este încă închisă. Dar ea lasă deja să se desprindă anumite puncte de vedere care trec cu mult peste marginile matematicii ca atare.

Continuitatea logică desăvîrşită care există în domeniul geometriei în genere şi faptul că speculaţiunile făcute în cadrul ei nu se reglează decît după legile generale ale gîndirii şi nu se controlează decît prin confruntarea cu alte cunoştinţe căpătate pe aceeaşi cale, îngăduie afirmaţia că matematica lucrează cu obiecte ideale. Că o confuzie a acestor obiecte ideale cu conceptele în genere (aşa cum obişnuieşte, voluntar poate, Şcoala de la Marburg) nu este recomandabilă şi nici permisă, pentru că predicatul care ar reveni conceptului este — după oricare *teorie a obiectului* — *valabilitatea***. Or, tocmai această *valabilitate* a obiectelor şi formaţiunilor matematice este pusă în chestiune prin geometria noneuclidiană.

Intranzienţa pe care o subliniarăm pare, pe de o parte, a da dreptate lui Meinong, care, în lucrările sale de *Gegenstandstheorie* reprezintă punctul de vedere că matematica nu închide în ea nici o raportare la realitate. Ar fi prin urmare nu numai un argument, ar

* Pietzker, *Die Gestaltung des Raumes*, 1891.

** Cf. B. Erdmann, *Logik*, I; Hans Driesch, *op. cit.*, p. 26; Ssalagoff, *Vom Begriff des Geltens.*

fi un fapt care pune direct într-o situaţie critică poziţiunea empirismului modern, după care în orice judecată e închisă — hotărît sau nehotărît — o porţiune de realitate şi o reprezentare cu care această realitate se acordă sau nu.*

Cu toate că cercetarea filosofică de astăzi are la. îndemînă frumoasele cercetări ale lui Bolzano**, Marty***, Husserl**** ş.a., care ar putea forma o minunată bază de construcţie pentru teoria obiectului şi mai ales pentru felul special de existenţă al diferitelor categorii de obiecte, nu în toate cercurile filosofice a pătruns convingerea că deosebirea între *fiinţă şi existenţă****** corespunde unui fapt şi lămureşte anumite probleme. Acesta pare a fi, între altele, cazul empirismului.

Dar imposibilitatea, de fapt, în care — după cum am văzut — e logica faţă de rezolvarea întrebărilor pe care le ridică chestiunea spaţiilor noneuclidiene în raportul lor la realitate, dovedeşte altceva încă: anume că se impune crearea unei discipline filosofice care să cerceteze nu condiţiunile formale ale cunoştinţei (cum face, de pildă, logica), sau presupoziţiunile ei materiale (teoria cunoştinţei), ci înseşi obiectele cu care ştiinţa sau cunoştinţa în genere lucrează. Nu e vorba doar de crearea „din nou" a unei ştiinţe. Ar fi mai mult de rezolvat o problemă de demarcaţiune, aşa cum, de exemplu, s-a procedat în cazul teoriei cunoaşterii. Începuturi serioase şi stăruitoare s-au făcut deja direct prin lucrările lui Alexius U. von Meinong şi a Şcoalei de la Graz; indirect, prin cercetările logicii simbolice — Russell, Itelson, Couturat, Peano.

Dar e păcat că exclusivismul, iritabilitatea şi simţul exagerat de proprietate aşa de puţin filosofic al unor cercetători împiedică o înţelegere, o conlucrare sau cel puţin recunoaşterea unui punct de

---

* Heymanns, *Gesetze u. Elemente*, 44.

** *Wissenschaftslehre.*

*** *Untersuchungen zur Grundlegung der allg. Gramatik*, I.

**** *Logische Untersuchungen* şi *Ideen zu einer reinen Phänomenologie.*

***** O clară şi precisă rezumare a chestiunii dă: Külpe, *Die Realisierung*, I, 7-45. (Conceptul de *Gegenstands theorie* nu e însă la Külpe în întregime acceptabil.)

vedere din larg îndreptăţit. Teama exagerată pe care o manifestă Dürr*, că obiectul teoriei obiectului s-ar confunda cu cel al logicii sau al matematicii este din capul locului nefundată. Că întrepătrunderi există, asta nu o va contesta nimeni. Dar asemenea cazuri-limită se întîlnesc în toate ştiinţele; tocmai pentru simplul motiv — care e astăzi o afirmaţiune trivială — că delimitările pe care le fac ştiinţele în realitatea sensibilă nu sînt decît operaţiuni metodice şi stabiliri de puncte de vedere.

O asemenea deosebire de puncte de vedere există netăgăduit între matematică şi teoria obiectului. Este, pentru mine cel puţin, un adevăr plin de foarte grele consecinţe asupra căruia nădăjduiesc să revin, că matematica studiază proprietăţile şi raporturile care decurg din natura obiectelor ei, fără să fie silită a-şi da seama ce sînt aceste obiecte în ele însele. Caracteristica aceasta apare cu atît mai precis conturată cu cît matematica este mai „pură". Aşa, de pildă, în lucrările filosofico-matematice ale logisticii.

Dar, în afară de aceasta, este clar pentru toată lumea că, de exemplu, matematicianul poate face aritmetică fără să-şi dea seama ce este un număr; proba e că o definiţiune filosofică a numărului, îndeobşte valabilă pentru matematicieni, nu există încă.

Dacă este adevărat că o propoziţiune matematică e valabilă numai în ceea ce priveşte relaţiunea pe care ea o exprimă, independent de conţinutul termenilor puşi în relaţiune**, sau dacă paradoxul lui Russell***, după care matematica ar fi o ştiinţă în care nu se ştie de ce e vorba, nici dacă legile pe care ea le stabileşte au vreo aplicare, e mai mult decît o glumă reuşită, atunci evident că trebuie să existe o disciplină care să cerceteze înseşi obiectele matematicii în natura lor, dacă tindem în adevăr la o cercetare a operaţiunilor cunoştinţei.

Şi, tot astfel, trebuie trasă o linie de demarcaţie între teoria

---

* *In Gött. Gelehrt Anzelger*, 1906, p. 14 sq.

** Sal. Maimon, *Versuch einer neuen Logik.*

***Bertrand Russell, *La theorie des types logiques*, în: „Rev. de math.", XVIII.

obiectului şi logică. Matematica nu presupune şi nu necesită o activitate critică. Logica e, dimpotrivă, prin natura ei, o operaţiune filosofică*, critică; dar nici ea nu se raportă la obiecte ca atare, ci urmăreşte doar desprinderea legilor formale ale gîndirii. Nevoile de reformă a logicii se fac din ce în ce mai simţite. Încercarea de a acorda raţionamentului în genere un caracter ipotetic** — ceea ce, după cum am stabilit în altă parte*** nu ar fi de altfel decît reluarea şi generalizarea unei îndrăzneţe şi subtile renovaţiuni stoice în teoria silogismului — poate să nu fie cea mai îndreptăţită; ea face însă sensibilă necesitatea de a se afirma caracterul strict formal al acestei discipline, prin eliminarea problemei adevărului din cadrele ei — oricare ar fi credinţa lui Russell însuşi în această chestiune.

V

În sfîrşit, am voi să sugerăm mai mult şi în orice caz numai schiţat, cîteva consideraţiuni de ordin general antropologic, pe care le provoacă geometria noneuclidiană şi anexele ei filosofice.

Ştiinţa pozitivă s-a născut în genere din necesităţile practice ale vieţii. Că preocupările ştiinţifice s-au desprins încetul cu încetul nu numai din fundamentele empirice de la care au plecat, dar chiar şi de intenţiunile iniţiale ale primilor cercetători, stă, evident, în afară de orice îndoială; dar poziţiunea pozitivismului francez din veacul al XIX-lea şi aceea a utilitarismului englez, aşa de dispreţuită astăzi, că anume ştiinţa nu are nici o valoare în afară de aplicaţiunile ei practice, merită poate cu tot dinadinsul să fie reluată, chiar dacă *cum grano salis*. Născută din necesitatea practică şi numai ca un mijloc de potenţare a vieţii biologice, ea este numai o forţă civilizatoare, dar nu una culturală, pentru că prelungirea ei necesară rămîne — întocmai ca la începuturile ei — tehnica.

---

* Conceptul de filosofie presupus de această afirmaţie are nevoie de comentarii şi de o fundare amănunţită.

** Cf. Russell, *Theory of Implication*, în: „Americ. journ. of math.“, XIII.

*** *Die Logistik* etc., cap. I, în notă.

Pretenţiunea mîndră că prin ştiinţă omul a ajuns să stăpînească natura e numai una din iluziile pe care această natură — care uneori nu e lipsită de ironie — ni le serveşte din cînd în cînd. A stăpîni un lucru însemnează a-l putea afirma sau nega, a putea hotărî asupra sfîrşitului lui. Grosolan: sînt stăpîn pe acest sclav, pentru că-l pot lăsa să trăiască sau îl pot ucide. Dar aşa e cu natura?

Noi înşine nu sîntem decît o parte din această natură şi funcţiunea noastră este... să trăim. Îmi îngăduie ştiinţa să dispun asupra vieţii mele însăşi — sau ea nu e decît un mijloc care lucrează tocmai în sensul vieţii, adică pentru o înlesnire şi o potenţare a ei? Nu e vorba aci de a crea alegorii de un succes îndoielnic; dar lucrurile nu pot să fie altfel, atunci cînd ne hotărîm în sfîrşit la a renunţa la situaţiunea noastră pe care ne-am dori-o aşa de privilegiată: „omul — scop al creaţiunii".

Dar iată cazul geometriei noneuclidiene: de îndată ce intranzienţa ei este dovedită, imposibilitatea de a o utiliza în practică, de a o continua printr-o tehnică oarecare nu e decît o consecinţă imediată. Născută din cu totul alte presupoziţiuni decît cele ale realităţii sensibile, ea nu se poate întoarce asupra acestei realităţi spre a fructifica. Şi geometria aceasta este totuşi o ştiinţă.

Să căutăm a înţelege. Activitatea omenească stă în foarte multe cazuri sub o lege curioasă, a cărei verificare e la îndemîna oricui. Acţiuni care nu au fost în începuturile lor decît un mijloc se desprind de scopul de care iniţial erau legate, capătă o independenţă şi devin ele însele scopuri. Genetic se pot explica astfel multe din conceptele care tind să capete o valoare absolută: frumos, bine, drept ş.a. Rostul disciplinelor respective şi îndreptăţirea lor de a fi stau deasupra oricărei contestări. S-ar putea spune, poate prin analogie, că acesta este şi procesul prin care a trecut ştiinţa; ea ar fi astăzi o activitate care îşi are oarecum scopul în sine sau, în orice caz, stă în serviciul conceptului absolut al adevărului. Să admitem deci că există acest adevăr în sine; să admitem încă, mai departe, că ştiinţa ne pune sau ne-ar putea pune în stăpînirea acestui adevăr. Cum stă cu geometria noneuclidiană? Presupunînd chiar că adevărul nu ar fi pentru noi de

nici o utilitate practică, noua geometrie ar trebui să însemneze un pas înainte în procesul acesta graduat de prindere a adevărului. Or, acesta, am văzut deja, nu e cazul.

Este adevărat că ştiinţa a devenit astăzi pentru cercetătorii ei o preocupaţiune lipsită de orice scop lăturalnic; dar stă în însăşi natura ei ca legătura cu realitatea să nu fie pierdută. Desprinderea aparentă de realitate care se produce în unele cazuri extreme — şi matematica e un asemenea caz — este un mijloc, o metodă de lucru; ea nu poate deveni însăşi forma specifică şi preocuparea însăşi a ştiinţei. Altfel, rezultatele sînt numai nişte foarte interesante exerciţii de logică — în cazul cel mai bun —, împotriva cărora ca atare nu este nimic de obiectat, dar care din punctul de vedere al ştiinţei înseşi nu au nici un sens. S-a afirmat de geometria noneuclidiană că ar fi revoluţionat ştiinţa. Este o exagerare; ştiinţa nu se revoluţionează; cel puţin ea nu a fost încă revoluţionată pînă acum. Înţelesul ştiinţei este, după toate probabilităţile, cel indicat mai sus; geometria noneuclidiană nu intră în acest cadru, pentru că ea este excrescenţa luxoasă a unei activităţi care momentan îşi pierde sensul.

August 1919

FUNCȚIUNEA EPISTEMOLOGICĂ A IUBIRII

Vreau să încerc a preciza — deocamdată numai în schiță, și în cadrul unor preocupări mai mult metodologice — sensul general al problemei raporturilor dintre cunoștință și iubire. Tema se pretează fără îndoială la interpretări foarte diferite, care, între altele, ar avea și inconvenientul de a prejudeca asupra fondului însuși. Anumite precizări sînt deci din capul locului necesare. Și anume, trebuie subliniat că:

(1) forma istorică a expunerii ce urmează nu este numai întîmplătoare; că, dimpotrivă, ea este consecința necesară a unui chip precis de a concepe filosofia, care chip precis urmează a fi lămurit și înfățișat cu un alt prilej;

(2) complicarea unei probleme de teoria cunoștinței cu preocupări de ordin religios-metafizic nu se face aci din ignorarea formelor pe care le ia astăzi speculația filosofică europeană, ci tocmai din necesitatea recunoscută de a ne ridica deasupra acestor forme;

(3) în sfîrșit, introducerea elementului evident emoțional al iubirii în discutarea problemei cunoașterii nu poate fi interpretată, principial, și nici nu trebuie interpretată, ca o intenție de literaturizare propriu-zisă a filosofiei.

Mai ales în actuala fază a culturii umane în genere, sublinierile acestea își au rostul lor; ele exprimînd un punct de vedere care, fără îndoială, nu e nou, dar care e părăsit; și anume, părăsit înainte ca el să-și fi îndeplinit în întregime funcțiunea pe care trebuia s-o împlinească. Astăzi, filosofia, străduindu-se, pe drept sau pe nedrept, a deveni științifică, încearcă — în noua ei hipostază — un

binevoitor dispreţ şi o uşoară compătimire pentru cei care — desperînd de a găsi în fundul unei eprubete dezlegarea tainelor lumii — îşi caută pe drumuri mai puţin precise, dar poate nu mai puţin fecunde, liniştea lor sufletească. În ce mă priveşte, voi şti să găsesc cîndva prilejul de a analiza după cuviinţă presupoziţiile acestei filosofii care vrea să devină ştiinţifică. Deocamdată, domnilor, criza sufletească pe care o trăieşte astăzi întreaga omenire este aşa de acută — iar pe de altă parte, imposibilitatea filosofiei de a trece peste hotare atinse de fapt încă de acum două mii de ani, aşa de evidentă — încît acuzaţia de filosofie „literaturizantă" aruncată metodelor ne-ştiinţifice poate fi primită cu o desăvîrşită linişte sufletească.

Filosofia nu este un meşteşug, ci o chemare. Ea are, fără îndoială, o anumită tehnică, un aparat de lucru mai mult sau mai puţin determinat, care se poate învăţa şi care trebuie învăţat. Dar partea de creaţiune personală — aceasta stă în afară de orice metode. Ea atîrnă de bogăţia sufletească a fiecăruia din noi; de inspiraţia care se coboară de sus asupra noastră; de durerea chinuitoare cu care anumite probleme se pun şi- şi cer dezlegarea; de puterea cu care în fiecare din noi se afirmă necesitatea de a ieşi din contingenţele vieţii şi de a ne ridica, dacă nu pînă la mîntuirea noastră, cel puţin pînă la liniştea noastră.

Dacă filosofia nu este, în adevăr, decît *adaptarea existenţei în genere la necesităţile metafizice ale personalităţii umane,* atunci e bine să se amintească faptul îndeobşte incontestabil, dar iarăşi îndeobşte neglijat, că, anume, conştiinţa metafizică nu ajunge la desfăşurarea completă a forţelor ei creatoare decît în cadrul preocupărilor religioase şi că, ceva mai mult, orice soluţiune anterioară acestor preocupări nu devine cu adevărat fecundă decît în funcţiune de ele. Aşa fiind, e greu să ne lăsăm impresionaţi de indicaţiunile stăruitoare ale unei culturi relativ nouă care, uitînd admirabila tradiţie ce stăpîni de fapt cercetarea filosofică, încearcă să ne impună distilatele îndoielnice ale unui veac îmbibat încă de un pozitivism steril.

În ce priveşte însăşi problema pusă astăzi în discuţiune,

bănuiala de literatură *essay*-istă poate fi uşor înlăturată. Între cei preocupaţi de această chestiune, Goethe sau Leonardo sau chiar Giordano Bruno ar putea fi mai la urma urmelor consideraţi ca literatori. Dar sînt încă alţii. Pascal, de pildă, credea şi el că iubire şi raţiune sînt acelaşi lucru; măsuratul şi cumpănitul Spinoza înţelese a-şi încheia sistemul cu acel *amor intellectualis dei*, care era pentru el cea mai cuprinzătoare cunoaştere a existenţei; iar Platon însuşi reazămă ceva mai mult decît întreaga lui cosmogonie pe subtila şi fecunda doctrină a erosului. Dacă adevărata şi necontestabila tradiţie filosofică nu este aci — atunci de bună seamă că ea nu este nicăieri.

Cunoaştem în istoria gîndirii omeneşti două poziţiuni oarecum potrivnice în legătură cu raportul de la iubire la cunoştinţă.

Prima se ţine mai ales de punctul de vedere psihologic şi priveşte de fapt nu atît cazul special al iubirii, ci subliniază efectul pe care îl are pasiunea în genere asupra facultăţii noastre de a cunoşte. Ea este caracteristică mentalităţii şi concepţiunii moderne şi are în Molière — care într-una din comediile sale pretinde că iubirea ar avea darul să îndrepte toate defectele, chiar şi pe cele fizice — expresiunea ei tipică. Şi afirmă anume că iubirea — ca oricare altă pasiune — împiedică libera exercitare a funcţiunii de cunoaştere.

Caracterul modern al acestei concepţiuni ar putea fi în aparenţă îndoielnică. Platon însuşi întrebuinţează expresiuni analoage. Marsilio Ficino, rectorul Academiei Platonice din Florenţa, în deliciosul său comentariu asupra *Banchetului*, intitulat *Sopra lo amore*, crede că poate afirma: *Però tale è la condizione di Amore che egli rapisce le cose alla Bellezza, e le brutte alle belle aggiugne*[1]. De fapt însă, asemănarea e numai la suprafaţă. În Marsilio Ficino iubirea şi frumuseţea păstrează încă, ca şi la Platon, un dublu sens metafizic, pe care cugetarea de mai tîrziu îl pierde aproape cu desăvîrşire. Renaşterea reprezintă tocmai prefacerea aceasta fundamentală, schimbarea direcţiei preocupărilor spiritului public. În adevăr: este îndeobşte necontestat că metafizica evului mediu s-a străduit să ţină cît mai strîns legate cele trei elemente fundamentale din a căror

îmbinare luase de fapt naştere: elenismul, ideea de stat romană şi creştinismul. Şi în bună parte a şi izbutit. Dar succesul ei nu poate fi decît trecător. Cu timpul, contradicţiile, care existau de fapt între aceste trei elemente aşa de eterogene, trebuiau să provoace o dezagregare în blocul compact şi masiv în aparenţă al metafizicii oficiale. Rostul acesta l-a împlinit Renaşterea. Şi, cum una din trăsăturile caracteristice ale acestei mişcări a fost tocmai întoarcerea la izvoarele originale ale cugetării prin înlăturarea elaboratelor suprapuse, intrarea în contact direct cu realitatea în diferitele ei forme, Renaşterea a ajuns să se preocupe şi de om ca atare, de personalitatea lui, de viaţa lui interioară. Evident că schimbarea axului de interes al cercetărilor nu este numai întîmplătoare; că faptul acesta corespunde unei orientări fundamental nouă, care şi ea nu e decît rezultanta unei noi concepţiuni de viaţă. Este marele proces, ca să zic aşa, de „laicizare“ a întregii vieţi sau, cum s-a spus de altcineva, de „secularizare a bunurilor bisericeşti“. Şi aşa fu posibilă cercetarea sufletului în prima ei formă, antropologia. Este adevărat că interes pentru problemele psihologice a existat şi anterior. Dar cu marea deosebire că nu urmărea decît probleme generale de metafizică, înglobarea individului în univers, cercetarea individului în funcţiune de puterea creatoare. Practic a fost orientată şi antropologia aceasta profană. Numai că ea se sprijinea pe ceva fundamental nou: pe noua atitudine în faţa vieţii, care trebuia să lase un joc din ce în ce mai liber tendinţelor antropocentrice.

Şi antropocentrică este de fapt — cel puţin din punct de vedere al metodei — cercetarea psihologică în genere. Iată de ce, prin urmare, nu se poate admite că prima poziţiune în problema raporturilor dintre iubire şi conştiinţă — aceea pe care am numit-o psihologică — ar face parte din moştenirea speculaţiei antice.

În hotărîtă opoziţie la această atitudine stă concepţiunea, mai mult metafizică, după care iubire şi cunoştinţă sînt nu numai forme care se întîlnesc împreună, dar care — ceva mai mult — iau naştere una din alta sau, în orice caz, se ajută una pe alta. Este concepţiunea

care şi-a găsit întotdeauna expresia în marile sisteme metafizice cu preocupări etice şi pe care o vom urmări în special în India, în cugetarea greacă şi în lumea creştină.

Cînd înţeleptul Siddhartha-Gauthama — după patru nopţi de vise groaznice, petrecute sub Arborele Cunoştinţei, părăsi ţărmurile nisipoase ale ţării Maghada — spre a merge să predice în Benares —, el se ştia ajuns în sfîrşit în stăpînirea adevărurilor care dădeau mîntuirea; a drumurilor care duc la adevărata cunoştinţă, la iluminare, în Nirvana: „Iată, o schimnici, sfîntul adevăr asupra rădăcinilor durerii: setea de existenţă din renaştere în renaştere cu plăcerea şi dorinţa, setea de voluptate, setea de devenire, setea de putere... Şi, iată, o schimnici, acesta este sfîntul adevăr despre suprimarea durerii: suprimarea setei prin distrugerea dorinţei..."

Mă raportez la cîteva date generale şi îndeobşte cunoscute. În concepţia budistă, originea răului stă în procesul individualizării. Istoriceşte este doar preluarea unor anumite elemente cosmogonice din sistemele de cugetare anterioară: *Samkhia şi Yoga*. Fiecare formă individuală aparţine „totului" şi nu e decît o manifestare a lui; dar, pentru că s-a desprins — printr-un act de voinţă — din acest „tot", creînd „realitatea" sensibilă (care în filosofia indiană este în adevăr „realitate", fără nici o interpretare epistemologică lăturalnică), fiecare din aceste forme individuale se simte mereu atrasă către „tot" ca înspre complementul ei necesar, căruia inconştient şi organic îi duce lipsa. De aci, durerea. Iar suprimarea durerii nu ar sta decît tocmai în ieşirea din această realitate. Nu însă prin moarte; căci moartea nu e de fapt negarea vieţii şi mai departe a realităţii; ci numai un moment, şi încă unul necesar, în desfăşurarea realităţii, un stadiu între două existenţe ale aceluiaşi suflet care se reîncarnează la infinit. Este de cea mai mare însemnătate să se acorde acestei doctrine a migraţiunii sufletelor toată atenţiunea. Acuzaţia aşa de repetată şi aşa de neînţelegătoare care s-a adus lui Schopenhauer, că anume el, pesimistul, ar fi fugit la Frankfurt cînd a venit holera la Berlin, poate să fie cel mult amuzantă, şi numai într-un ziar umoristic. Dreaptă nu e; pentru că moartea, aşa scria Schopenhauer, nu este

un mijloc de a ne sustrage durerii universale, a cărei rădăcină stă tocmai în neîntrerupta putere creatoare a vieţii. Suprimarea răului în univers nu ar putea veni decît pe calea negării voinţei înseşi de a trăi, şi aceasta nu ne-o dă moartea. Analogia cu budismul este desăvîrşită din acest punct de vedere. Numai că ceea ce într-un caz este voinţa de a trăi, în celălalt este realitatea.

Realitatea este rezultatul unui act de voinţă; ea stă, pentru budism, în directă legătură cu dorinţa şi acţiunea. Real poate să fie universul nu în sine, ci numai *pentru cineva,* numai ca obiect de dorinţă, numai pentru cel care *vrea* ceva şi *face*. Cunoştinţa pură, contemplativă, nu ne dă această realitate; ea este, dimpotrivă, tocmai puterea care ne ridică deasupra realităţii, într-o lume în care real şi nereal sînt cuvinte lipsite de sens; ea ne ajută ca, surprinzînd raporturile dintre realitate şi dorinţă, să ne desprindem de aceasta din urmă, să depăşim treptat accentele realităţii pînă la disoluţia completă a individului însuşi, la trecerea în Nirvana. Trecerea aceasta din realitate nu în *ne*realitate ci în extrarealitate îşi are tehnica şi practicile ei speciale, care, deocamdată, nu ne interesează.

Iubirea însă este tocmai trăirea emoţională a procesului de trecere de la realitate în extrarealitate, de la neştiinţă la ştiinţă.

Concepţiunea aceasta, de o înfricoşătoare adîncime atunci cînd e convenabil interpretată, urma să fie mai tîrziu utilizată cu o pătrundere aproape congenială de Schopenhauer în vestita sa metafizică a iubirii şi — trecută prin Platon — în explicarea operei de artă.

În cadrul filosofiei budiste, ea lasă să se desprindă cîteva trăsături caracteristice. În primul rînd: faţă de cunoaştere, iubirea nu este un fenomen de sine stătător; în sensul că ea nu pregăteşte, nu înlesneşte cunoaşterea desăvîrşită, ultima treaptă în evoluţia sufletească a unui înţelept. Dar, pe de altă parte, ea nu este nici, cum s-a afirmat, o urmare a cunoaşterii. Este adevărat că iubirea budistă nu a jucat niciodată un rol mai originar decît cunoaşterea însăşi; dar, de îndată ce ea nu e decît trăirea procesului de desrealizare, decît cunoaşterea în drum spre ştiinţa definitivă, decît individualitatea în drum spre Nirvana, ea trebuie neapărat concepută ca tot aşa de

originară ca şi cunoaşterea însăşi, ca reflexul emoţional al acesteia. Sakya-Muni avea grijă să repete adesea că iubirea este mîntuirea inimii. De îndată ce însă numai în cunoaştere stă mîntuirea, ar fi să conchidem că iubire şi cunoaştere sînt unul şi acelaşi lucru; cel puţin sub raportul primordialităţii.

Din cele de mai sus, rezultă acum un al doilea caracter al iubirii. Dacă ea nu este un mijloc al cunoaşterii şi — mai departe — al mîntuirii, ci doar mîntuirea însăşi în curs de a-şi ajunge limitele absolute, ea are o valoare pozitivă, de sine stătătoare, care creşte pe măsură ce procesul de reintegrare în tot — sau în neant — înaintează. Şi, cum procesul acesta încetează în momentul în care existenţa noastră individuală este nimicită, ca şi cunoştinţa de altfel, iubirea, la maximul ei de dezvoltare, urmează a se destrăma deci în Nirvana.

Dar atunci: sau presupunem că există totuşi un substrat care după această nimicire se bucură de fericirea vecinică — ceea ce după învăţătura lui Sakya-Muni pare foarte puţin probabil — sau fericirea eternă nu e decît un concept negativ, căruia nu i-ar corespunde decît lipsa desăvîrşită de durere, realizată prin nimicirea definitivă a Eului pe care moartea îl pornea pe drumul nesfîrşit al reîncarnării.

... Înţelepciunea budistă se încheie cu un formidabil salt în neant.

Şi acum în Grecia. Este o lume esenţialmente deosebită, şi totuşi păstrează cu speculaţiunea indiană anumite puncte de contact, indiferent dacă ne raportăm la concepţiunea heracliteic-stoică sau la cea platonic-aristotelică. M-aş opri deocamdată mai mult la aceasta din urmă: dualismul cu polii săi, existenţă şi gîndire, este de fapt numai expresia unui fapt brut, neanalizat. Cunoaşterea este un proces în care gîndirea intră oarecum în stăpînirea a ceva care e în afara ei. Dar faptul că realitatea sensibilă se poate oglindi în conştiinţă nu ar fi decît o dovadă că există o înrudire între această realitate şi gîndirea însăşi; numai în măsura în care Cosmosul este raţional — de aceeaşi natură cu Dumnezeu — el poate fi cunoscut

de raţiune. Şi, ca o consecinţă imediată: ceea ce raţiunea noastră cunoaşte este ceea ce în schimbarea continuă rămîne vecinic invariabil şi este conform legilor gîndirii noastre; iar dacă raţiunea ajunge să aibă concepte, idei cu care lucrează şi între care stabileşte raporturi, concepte care prin natura lor sînt neschimbătoare, atunci, în virtutea corespondenţei necesare dintre gîndire şi existenţă, trebuie să se admită existenţa unor forme substanţiale corespunzătoare conceptelor. Şi astfel se ajunge pe această cale de a se dubla oarecum existenţa, adăugînd aparenţei imediate şi schimbătoare o lume imuabilă, vecinică, de esenţe pure.

Nu trebuie să vedem în aceste încheieri concluziunile unei speculaţiuni abstracte care a pierdut contactul cu realitatea; ci poate tocmai dimpotrivă, teoretizarea unei concepţiuni fundamentale întregului suflet elin. În toate sistemele de gîndire, aproape fără excepţie, de la ionieni la alexandrini, realitatea sensibilă este considerată ca o lume a ficţiunii. Tot ceea ce prin simţurile noastre percepem ca înconjurîndu-ne nu este decît părere şi umbră. Existenţa adevărată, în opoziţie cu caracterul provizoriu şi des schimbător al acestei lumi, nu se găseşte decît într-o altă lume, în care simţurile nu ne ajută, ci ne împiedică să intrăm, şi unde numai cunoştinţa luminată a înţeleptului poate să pătrundă. Nu numai în Platon, dar în întreaga cugetare elină se găsesc urmele unei concepţiuni după care valorile de cunoaştere, ca şi valorile morale, se înşiră pe o scară ce porneşte de la realitatea sensibilă (materie, inexistenţă, rău, urît), pînă la fiinţa supremă (existenţa absolută, bine, frumos). Iată, prin urmare, în opoziţie cu idealurile Indiei, existenţa postulată ca suprem bine, iar valorile pozitive şi negative eşalonîndu-se după gradul de realitate pe care îl posedă; cunoştinţa valorificîndu-se şi ea după gradul de existenţă a obiectului ei, atingînd absolutul atunci cînd izbuteşte să prindă însăşi fiinţa supremă.

Şi tot astfel, iubirea se orientează pozitiv, către existenţă, către prinderea existenţei prin cunoştinţă. Ea este concepută ca o forţă vecinic creatoare de forme noi, ca o neistovită tendinţă a întregului cosmos spre realizare. Gîndiţi-vă numai la semnificaţia mitului lui Eros şi al Afroditei.

Filosoficeşte, lucrurile iau evident o formă mai subtilă. Platon, care sub foarte multe raporturi e caracteristic pentru întreaga lume greacă, pare a deosebi două accepţiuni ale termenului: psihologic, mai exact, subiectiv, Eros este tendinţa de a trece de la o cunoaştere relativă la una absolută; obiectiv, ontic, ca *principium agens*, el este tendinţa de a trece de la neexistenţă la existenţă, de la materie la idee.

Iată cîteva indicaţiuni sumare:

Ca principiu cosmic, acţionînd întreaga realitate sensibilă, Eros este o forţă creatoare. Dar creaţiunea aceasta este numai relativă. Formele noi nu sînt realităţi, existenţe, decît în măsura în care ele „participă“ la prototip, la „idee“, care singură posedă realitatea adevărată, şi aceasta în grade diferite. „Ideea“ însă nu poate fi creată de eros; ea a fost şi va fi întotdeauna. Ceea ce iubirea dă neîncetat la iveală nu sînt în fapt decît „reproduceri“ ale acestor arhetipuri vecinice. Tendinţa organică prin care speţa animală se reproduce din generaţie în generaţie nu are de scop decît un fel de nemurire pămîntească a „formei“, a speţei înăuntrul căreia se mişcă individul. Viaţa noastră sufletească nu e în bună parte decît reproducere, amintire. Eros este aci dorul nesfîrşit al sufletului către contemplarea lumii preexistente a ideilor. Şi tot aşa iubirea sexuală, care leagă pe bărbat de femeie, este tendinţa de a se uni a celor două părţi ale „omului“-idee, care, sub raportul sexului, e nedeterminat.

Descoperim în acest din urmă exemplu caracterul specific al conceptului iubirii platoniene: iubirea nu e decît o consecinţă a împărţirii *totului*. Existenţa este una singură şi nedespărţită; în lumea părerii şi a multiplicităţii, iubirea este forma care tinde tocmai la refacerea unităţii vecinice; cîmpul ei de activitate este însă fatalmente redus la realitatea sensibilă; în lumea existenţei adevărate, la fiinţa supremă — acolo unde unitatea este de fapt şi pentru totdeauna realizată — iubirea nu-şi are locul. Iată de ce dumnezeirea greacă nu poate iubi; ea este absolut pasivă — cum e de altfel în întreg panteismul religios-filosofic. Critica pe care mai tîrziu Celsus — din punctul de vedere neoplatonic — era să o facă creştinismului, tinzînd a stabili absurditatea unui dumnezeu care iubeşte, este, după lămuririle de mai sus, perfect explicabilă.

Acestea ne înlesnesc înţelegerea celeilalte forme a iubirii, despre care am spus că este tendinţa de a trece de la un stadiu imperfect în cunoaştere la unul perfect.

Fericirea adevăratului înţelept stă în cunoştinţa adevărată, care e cunoaşterea fiinţei supreme; iar iubirea este forţa în virtutea căreia cunoştinţa urcă trepte din ce în ce mai înalte. De această iubire, care e însăşi setea de ştiinţă, nu pot să fie capabili cei complet neştiutori; dar tot astfel nu pot avea această iubire cei atotştiutori, zeii. Să iubească pot numai doritorii de înţelepciune, filosofii, şi numai întrucît urcă treptele cunoaşterii. O dată ultima treaptă atinsă, iubirea dispare şi ea, ca lipsită de scop. Este prin urmare şi aci, ca în primul caz, un proces de integrare în tot; dacă ţelul suprem al cunoaşterii este atins, cel care cunoaşte se confundă cu însăşi fiinţa supremă, supremul bine şi supremul frumos.

Raportul dintre iubire şi cunoştinţă ar fi deci: iubirea întovărăşeşte cunoaşterea în procesul ei; ea este ceva mai mult, un fel de *quid movens,* în virtutea căruia cunoaşterea are loc. Aşa că ea nu numai că este preexistentă, dar chiar cauzează, într-un anumit fel, cunoştinţa. De aci şi caracterul ontic, metafizic şi nu epistemologic propriu-zis al raportului dintre iubire şi cunoştinţă la Platon, cu tot misticismul în care se îneacă doctrina ideilor. Iubirea provoacă, declanşează oarecum procesul cunoaşterii şi asistă, excitînd şi îndemnînd în toată desfăşurarea lui; dar din afară. Rezultatul acestui proces însuşi, cunoştinţa, nu e deloc influenţat de iubire în elementele lui. E ca şi cum, aşezat la lucru, ai avea pe cineva lîngă tine, care te-ar îndemna în continuu să lucrezi, dar care nu ţi-ar da nici cea mai uşoară indicaţie asupra lucrului însuşi.

Este acesta caracterul fundamental, dar în acelaşi timp şi unul din viţiile fundamentale ale oricărui panteism. De la Buddha, prin Grecia, peste Kabbala şi alte forme asiatice ale esoterismului iudaic, peste Spinoza pînă la anumite nuanţe ale filosofiei contimporane, pretutindeni unde ideea transcendenţei nu-şi găseşte locul şi unde convingerea mîndră, dar tragică totdeodată — că la urma urmelor mîntuirea nu stă decît în noi înşine —, este stăpînitoare, omul este

lăsat propriilor lui mijloace de a se lămuri singur şi a se smulge el însuşi bietei lui existenţe chinuite. Ideea iubirii ca tendinţă, ca forţă de jos în sus, nu poate duce decît la încheierea dezolantă a unei divinităţi indiferente şi, mai departe, la nihilism — după ce afirmase pînă la exasperare individualitatea.

Pînă aci, situaţia se poate rezuma astfel: concepţiunea păgînismului antic păstrează două trăsături caracteristice care sînt determinate indirect şi pentru problema iubirii: intelectualism şi panteism.

A fost netăgăduitul merit al Indiei şi al Greciei de a fi stabilit că pesimismul trebuie fundat ca sistem filosofic şi nu adoptat ca atitudine generală în faţa existenţei; şi că această fundare şi soluţionare trebuie să urmeze în chip necesar drumurile raţiunii. Durerea o simt toţi; şi fiecare om e înclinat în anumite momente a se plînge, socotindu-se ca purtătorul unui păcat originar din puterea căruia nu poate scăpa. Dar o considerare filosofică a problemei cere mai mult decît atît. Ea cere dovada raţională că durerea există cu necesitate în însăşi natura lucrurilor, că ea e plămada întregii închegări a universului şi această dovadă a fost foarte rar făcută. Însuşi creştinismul, această monumentală doctrină a durerii e — în începuturile lui — lipsit de o fundare teoretică a mizeriei în care ne zbatem în această viaţă; el pleacă mai degrabă de la un postulat — pe care ar voi să-l considere ca *fapt,* dar care nu e în realitate decît prelucrarea necontrolată a păcatului originar din *Vechiul Testament*, şi acesta numai afirmat, nu însă şi raţional stabilit —, că anume trăim într-o vale a plîngerii. De unde se ia însă această convingere, care este pretenţia de adevăr absolut general, este încă nelămurit. Filosofia indiană pune problema pesimismului în tot complexul ei şi îi urmăreşte toate complicaţiile. Fără îndoială că perfecţiunea aceasta metodică nu acoperă lipsurile soluţiunii înseşi. Caracterul intelectualist al întregii discuţiuni ar trebui de pildă accentuat, iar cîmpul lui de activitate lărgit. Şi atunci probabil că o fundare valabilă a pesimis-

mului ar trebui căutată în altă direcţiune decît cea cosmogonică a lui Buddha. Dar acestea sînt chestiuni de atitudine personală. Important este că India dă cu acest prilej un strălucit exemplu de punere justă a problemei şi faptul acesta poate fi subliniat ca un cîştig pozitiv pentru cugetarea filosofică în genere.

Nu tot aşa în ceea ce priveşte panteismul. Căci este evident că dacă răul stă în însăşi natura noastră şi dacă, pe de altă parte, divinitatea nu poate fi concepută decît ca pasivă, omul este lăsat la puterile lui şi fatalmente nu se poate ridica deasupra lui însuşi, tocmai pentru că ar fi în neconformitate cu viţiul lui originar. O acţiune care porneşte numai de la individ va dispune în chip forţat numai de forţele individuale; şi este deci, dacă nu altfel, cel puţin contradictoriu de a te întrece, pe această cale, pe tine însuţi. Rezultatele practice ale unei asemenea atitudini nu pot fi, în ultimă analiză, decît dezorientare şi dezolare.

Şi aceasta a fost de fapt — domnilor — situaţia pe care a preluat-o marea mişcare de prefacere a creştinismului.

Este adevărat că nu se poate vorbi de o filosofie creştină în înţelesul propriu. O mişcare cu interes în primul rînd moral, care se impunea tocmai ca o reacţiune împotriva subtilităţilor teoretice, care fatalmente trebuiesc să sfîrşească în arguţii, uitîndu-şi scopul în vederea căruia au fost începute, avea, din capul locului, nevoie mai mult de afirmaţiuni categorice, de certitudini sentimentale decît de fundări şi concluziuni logice. O teoretizare s-a făcut simţită numai mai tîrziu, cînd, luînd contact cu lumea greco-iudaică alexandrină, creştinismul trebuia să rezolve şi el anumite probleme de speculaţie, curente în aceste cercuri intelectuale. Dar şi atunci o teoretizare unică sau cel puţin unitară nu a putut lua naştere; pentru că prea diferite erau substraturile pe care noua doctrină se grefase şi prea eterogene interesele pe care creştinismul ajunsese să le reprezinte. Pe de altă parte, tradiţia filosofică greacă — aşa de puternică sute de ani de la apariţia lui Hristos încă — nu se putea obicinui cu un sistem de afirmaţiuni dogmatice, în care jocul liber al conştiinţei şi al

inteligenţelor nu putea fi decît foarte redus. E interesant, din acest punct de vedere, de amintit că în Conciliul de la Niceea majoritatea episcopilor — aproape toţi crescuţi în admirabila tradiţie a lui Origene — se pronunţaseră pentru un simbol al credinţei schiţat numai în liniile lui generale, lăsînd aşadar la îndemîna credincioşilor un joc cît mai liber în cadrul însuşi al ortodoxiei. În asemenea condiţiuni spirituale, evident că lipsa unui sistem unitar de filosofie creştină nu poate surprinde. Nu este, cu toate acestea, mai puţin adevărat că, sub influenţele deosebite ale iudaismului, filosofiei greceşti şi ale ideii de stat romane s-au desemnat, dacă nu sisteme pentru totdeauna oficiale, cel puţin tendinţe generale care au grupat, cu o consecvenţă de multe ori surprinzătoare, anumite puncte de vedere. Că aceste puncte de vedere nu erau, fundamental şi pînă în amănunte, originale e lesne de înţeles. Ele au ajutat însă în chip surprinzător precizarea cîtorva trăsături caracteristice ale creştinismului.

Dacă încercăm aci, prin urmare, să urmărim problema raporturilor dintre iubire şi cunoştinţă în cadrul filosofiei creştine, nu o facem plecînd de la presupunerea *unei* asemenea filosofii, ci mai mult de la convingerea că interpretînd convenabil anumite precepte şi tendinţe ale creştinismului — precizate şi teoretizate în oarecare măsură în cursul vremii — se pot căpăta sugestiuni interesante în legătură cu problema care ne preocupă.

Creştinismul a apărut ca o doctrină a iubirii. Dar, faţă de idealurile lumii antice, el reprezintă un fel de răsturnare a valorilor. Căci nu mai este iubirea greco-indiană, mişcare de jos în sus, de la individul activ către un Dumnezeu indiferent; sau iubirea care se destramă în contemplarea fericită a fiinţei supreme. Scopurile cunoaşterii sînt şi aci netăgăduit în Dumnezeu; dar începutul şi desfăşurarea procesului cunoaşterii stă la Dumnezeu. Este anume voia unui Dumnezeu plin de iubire, ca noi să ne mîntuim cunoscîndu-l, şi nu o acţiune spontană a noastră, întreprinsă de noi, din motive stabilite de noi. Tocmai de aceea în creştinism mîntuirea

se sprijină nu pe o acţiune proprie, autonomă, ci pe un *răspuns* la acţiunea dumnezeiască. Numai în măsura în care noi răspundem iubirii ce o coboară de sus, putem nădăjdui să cunoaştem fericirea.

Este adevărat că, sub influenţa speculaţiei platonice, scolastica a desfăşurat imaginea unui dumnezeu în repaus, punînd perfecţiunea în existenţa însăşi şi făcînd din iubire nu o forţă elementară a sufletului, ci o activitate separată a facultăţii de a voi — căreia, la rîndul ei, după filosofia intelectualistă a lui Thomas Aquinas, trebuie să-i preceadă un act al raţiunii. Dar dacă esenţa creştinismului s-ar putea în adevăr pierde în aceste formule scolastice, el nu ar aduce, logic desfăşurat, nimic nou faţă de filosofia greacă. De fapt, împotriva afirmaţiunii tomiste că Dumnezeu a făcut lumea pentru prea mărirea lui proprie sau că iubirea este o tendinţă numai de la creatură la creator, se pot aduna în filosofia creştină o mulţime de alte păreri. Stă în esenţa creştinismului — după cum am afirmat — că numai prin acest reciproc proces de iubire de la Dumnezeu la om se fundează posibilitatea mîntuirii. Puterea creatoarea a lui Dumnezeu a fost pusă în mişcare de iubire, iar necontenita mişcare a spiritului către Dumnezeu nu e decît reacţiunea firească a creaturii către izvorul de iubire din care şi prin care el s-a născut. Prima consecinţă a acestei concepţiuni este — în opoziţie cu lumea greco-indiană — primordialitatea iubirii în procesul cunoaşterii. Împotriva punctului de vedere tomist, Nicolaus von Kues, Vincenz von Angsbach, autorul anonim al tratatului *De intelligentiis* şi atîţia alţii afirmă că actul iubirii precede şi pregăteşte în fiecare din noi cunoaşterea; şi, ceva mai mult, numai ea o face posibilă. În această privinţă, filosofia lui Augustin este cea mai caracteristică. Trece, domnilor, drept un adevăr pe deplin stabilit că doctrina augustinică hotărăşte primatul voinţei în viaţa noastră sufletească. Credem că aci trebuie să intervină o revizuire. Este adevărat că o desăvîrşită claritate asupra acestei chestiuni lipseşte în Augustin; că, pe alocurea, termeni impropriu întrebuinţaţi şi nu fericit aleşi, ca, de pildă: *volo, ergo sum*, înlocuiesc bănuiala de voluntarism. Dacă această bănuială ar fi în adevăr fundată, creştinismul ar fi lipsit de

singura fundare filosofică care i-a înţeles esenţa. Problema trebuie deci neapărat reluată. Deocamdată însă sîntem siliţi să ne mulţumim numai cu o indicaţie indirectă. Dacă Augustin ar postula în adevăr primatul voinţei, ar urma ca — aşa cum au făcut-o scotiştii sau Descartes — el să fi înţeles ideea de bine şi de rău ca hotărîte de voinţa divină, sau ar fi trebuit ca în cearta dintre realişti şi nominalişti să fi fost de partea acestora din urmă — cum s-a întîmplat de pildă cu postscotistul Wilhelm de Occam. Căci acestea sînt consecinţe logice ale punctului de vedere voluntarist. După cum se ştie însă, nu acesta e cazul lui Augustin. Divinitatea creează, după el, din iubire şi după modelul precis şi preexistent al ideilor; iar în ceea ce priveşte pe om, raportul dintre reprezentare şi voinţă este precizat în sensul intelectualist — aşa cum era să o facă mai în urmă şi Thomas Aquinas — prin afirmarea primordialităţii reprezentării — cu singura deosebire însă că acestei reprezentări Augustin face să-i preceadă iubirea.

Care este adîncimea şi valoarea acestei concepţiuni este uşor de subliniat: se pretinde anume — aşa cum de altfel o face şi psihologia contimporană — că orice cunoştinţă poate fi căpătată numai în măsura în care conştiinţa noastră ia o atitudine, şi anume — psihologiceşte şi nu sub raportul valorificării sentimentale — o atitudine simpatică faţă de obiectul respectiv; şi că cu atît mai completă va fi cunoştinţa, cu cît interesul, iubirea noastră pentru obiectul corespunzător va fi mai puternică.

Aceasta este soluţiunea epistemologică a problemei noastre. A fost meritul lui Augustin de a fi intuit cu o putere de viziune genială adevărata esenţă a creştinismului. Dar, pe de altă parte, a stat în tragicul personalităţii acestui gînditor de a nu putea să utilizeze, cu aceeaşi înălţime de vederi, consecinţele acestor adevăruri. Toată viaţa acestui om extraordinar a fost literalmente otrăvită de conflictul permanent dintre înaltele lui necesităţi religioase şi tendinţa de a acţiona în vederile lui asupra mulţimilor care de fapt nu-l puteau înţelege. Astăzi încă este, domnilor, curentă afirmaţia că religiunile sînt fenomene oarecum colective, că faptul religios, într-o epocă

religioasă, este trăit în masă. Nimic mai nefundat decît această afirmaţie. Faptul religios, ca şi faptul estetic, este de natură individuală. Şi, după cum se cere o anumită pregătire şi o anumită rafinare sufletească pentru a fi sensibil la frumos, tot astfel se cere o anumită calitate, tonalitate psihică pentru *a trăi* legătura cu Dumnezeu. Fiinţa supremă nu se demonstrează; ea se trăieşte, într-un act originar intraductibil. Pentru acest fenomen te poţi cel mult pregăti; a-l învăţa şi a-l înţelege conceptual este o imposibilitate. Este adevărat că sînt anumite perioade în istorie cînd necesitatea religioasă este mai simţită şi mai potenţială ca oricînd —, după cum de altfel istoria ne indică şi asemenea perioade de necesităţi estetice. Este probabil că în asemenea vremuri mulţimile înseşi trăiesc în cadrele mai mult sau mai puţin precise ale unei concepţiuni deduse de alţii, nu de mulţime, dintr-un anumit sistem religios. Dar că mulţimea trăieşte în adevăr faptul religios pur, legătura supremă şi fericitoare cu Dumnezeu, aşa cum au trăit-o între alţii un Augustin, un Angelo da Foligno, Suarez, Theresa, Ruysbroeck, Meister Eckhardt şi atîţia alţii, îmi iau voia să mă îndoiesc. Un prieten mai în vîrstă, excelent tomist, călugăr şi strălucit profesor de filosofie la o universitate catolică din Apus, îmi mărturisea odată convingerea lui în această privinţă: că anume religiunea nu este pentru mulţime. Şi, în adevăr, mulţimile nu pot trăi decît formele exterioare ale unei religiuni; în cazuri speciale se poate, aşa cum cu o mînă savantă de regizor consumat o provoacă Biserica Apuseană, să treacă peste mulţimi un val de frenezie. Dar, iarăşi, mă îndoiesc că acest val de frenezie ar fi în esenţa lui religios. Căci, pe cînd în iubirea creştină către Dumnezeu persoana ta proprie se precizează, ridicîndu-se din ce în ce mai pură din legăturile sale vremelnice, practicile Bisericii Catolice nu duc tocmai decît la o depersonalizare a individului, fapt comun în toate fenomenele de psihologie colectivă. Cine a făcut un Paşte în Austria sau în sudul Bavariei, mă va înţelege mai bine.

Asemenea lucruri pare a fi ignorat de la o vreme Augustin; şi îl vedem astfel — după ce semnalase primejdia convertirilor în masă — predicînd convertirea prin violenţă şi, după ce afirmase că nu pe

Petru, ci pe credinţa lui Petru înţelegea Hristos să ridice Biserica, decretînd că Biserica Romei şi puterea ei lumească sînt instituţiuni exprese ale lui Dumnezeu. Şi, spre deosebire de Paul, care înţelegea să tragă numai cadrele generale ale noii religiuni, lăsînd pe fiecare să-şi caute singur drumul mîntuirii, Augustin devine promotorul mişcării autoritare, care trebuia să dea mai tîrziu prescripţiunile fixe ale Bisericii Catolice. Şi augustinismul stăpîneşte, precum se ştie, pînă adînc în zilele noastre, factura internă a organizaţiei bisericeşti în Apus. Nici activitatea în aparenţă revoluţionar-reformatoare a lui Bernard de Clairvaux, San Francesco d'Assisi sau a misticii în genere nu poate fi considerată ca depăşind marginile spiritului augustinic. Chiar dacă această nouă atitudine înlesneşte potenţarea vieţii religioase în indivizi izolaţi şi pune uneori interesul pentru asemenea practici religioase pe primul plan, ea nu poate vedea în iubirea aproapelui decît tot unul din momentele fundamentale şi *pozitive* ale credinţei. *Humilitas, obedientia, caritas* sînt cele trei virtuţi fundamentale ale franciscanilor; şi ce înseamnează aci *caritas* o poate spune activitatea acestui ordin religios.

Discuţiunile acestea nu ne-ar interesa pentru moment, dacă ele nu ar avea legătură directă cu problema iubirii. Dar atitudinea lui Augustin în concepţiunea organizaţiei lumeşti a Bisericii nu este decît o consecinţă fatală a lărgirii conceptului de iubire. De unde pînă aci, ca şi în Biserica de Răsărit, iubirea regula raporturile de la om la fiinţa supremă, iubirea către Dumnezeu se extinde acum la o iubire a aproapelui şi mai departe la o iubire mistică a întregii lumi — *amare mundum in deo*. (Acelaşi proces care se desemnează şi în mistica de accentuată nuanţă panenteistă a urmaşilor lui S. Francesco, şi care se sprijină în bună parte pe o transformare a vechiului concept — prea antropopatic — de Dumnezeu.) Unde se ajunge însă pe această cale? De îndată ce Biserica e comunitatea credincioşilor, şi de îndată ce între aceşti credincioşi — pe baza iubirii reciproce — este o frăţie, o comunitate absolută, înseamnează că toţi trebuie să creadă şi să gîndească la fel, pentru că altfel s-ar rupe această comunitate. A provocat de multe ori nedumerire afirmaţia

scriitorului catolic Möhler, că în creştinismul primitiv valabilitatea unei convingeri religioase îşi avea fundamentele în comunitatea de iubire a întregii Biserici. Aceasta trebuie înţeles, aşa cum o înţelegea probabil şi Augustin însuşi, în sensul că ereticul *trebuie* să nu aibă dreptate din capul locului, independent de ceea ce susţine el, tocmai pentru că el a rupt comunitatea de iubire dintre el şi ceilalţi; de unde ar urma că infailibilitatea Bisericii în materie de dogmă decurge din lărgirea conceptului de iubire. Iată, domnilor, la ce consecinţe surprinzătoare şi neadmisibile conduce interpretarea iubirii ca iubire a aproapelui. Netăgăduit că de îndată ce Augustin urmărea răspîndirea acestei religiuni pînă la marginile lumii, el trebuia, fatalmente, să dea o orientarea lumească înţelesurilor creştinismului şi, în acest caz, iubirea aproapelui era un puternic instrument. Însă tocmai aci este nodul discuţiei: dacă anume era îngăduit să se coboare această înaltă doctrină spirituală la rosturile unui mijloc de a face posibilă viaţa mulţimilor pe pămînt. Că Augustin a încercat-o stă în afară de orice îndoială.

Şi iată, domnilor, în opoziţie cu Biserica de Apus, în schiţă, scheletul concepţiei răsăritene. Omul poartă durerile păcatului originar. Dar pentru viaţa aceasta, toate sforţările lui de a se curăţa de păcat sînt zadarnice. Ideea graţiei, aşa de puternică şi de exploatată în Apus, trebuie înlăturată dacă ea urmăreşte uşurarea vieţii de aci. Căci nu murim pentru că am păcătuit, ci păcătuim pentru că sîntem muritori, pentru că sîntem oameni. Este adevărat că şarpele a întins mărul Evei, dar Origene observă că Diavolul a întins mărul tocmai pentru că ştia că Eva îl va primi. Deci, înainte de a păcătui, era în om posibilitatea de a păcătui. Aşa că tot răul vine din însuşi faptul că sîntem oameni. Iubirea de aproape nu are nici un înţeles, dacă ea trebuie să ne înlesnească viaţa aceasta. Pentru că viaţa aceasta nu are nici un preţ — pentru că oamenii, ca oameni, nu au nici un preţ. Şi atunci, iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi, ar însemna, *nu*: preţuieşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi, *ci*: nu te preţui mai mult decît pe ceilalţi; sau, mai crud încă: dispreţuieşte-te. De aci, urmează însă că adevărata legătură dintre oameni în

această viață nu ar fi legătura pozitivă a iubirii, ci cea negativă și pasivă a milei. Consecința strict logică a ortodoxismului este schimnicia. Și aceasta este de fapt și caracteristica vieții noastre religioase față de Apus: anahoreții, sihaștrii sînt în Biserica Apuseană apariții necunoscute. Idealul este acolo realizarea împărăției cerurilor pe pămînt. În Răsărit, idealul e realizarea acestei împărății în noi. Nimeni nu va contesta superioritatea socială a catolicismului; dar iarăși este de neignorat amețitoarea înălțime spirituală a credinței ortodoxe, ca și înalta ei valoare terapeutică. Fiindcă, pe cînd Apusul, legîndu-se de viața de toate zilele, îți înlesnește să te afunzi din ce în ce mai adînc în nămolul necesităților zilnice ale vieții, Biserica noastră pune la îndemîna celor mai aleși posibilitatea unei extraordinare potențări a vieții interioare, prin desprinderea treptată de legăturile vremelnice. Păstrînd raporturile dintre iubire și cunoștință în cadrele simple fixate de cei doi poli — om și Dumnezeu —, ea tinde să ușureze activitatea spirituală...

[*1919*]

DESCARTES — PĂRINTE AL DEMOCRATISMULUI CONTEMPORAN

Se semnalează de la Paris o mişcare în jurul numelui lui Descartes. Deşi pornită din lumea muzeelor, ea pare a căpăta o importanţă ceva mai largă. E vorba de reconstituirea şi aşezarea la loc potrivit a unui monument care pe vremuri a fost pe mormîntul filosofului.

Se ştie că Descartes a murit în Suedia. Resturile lui au fost totuşi aduse în Franţa şi înhumate în biserica St. Genoveva. Sînt, în adevăr, numai resturi. Capul — aşezat astăzi la Museum — a fost cumpărat pe vremuri la licitaţie de un oarecare Aragien, patronul unei case de joc tolerate clandestin din Stockholm, pe suma de 37,50 fr. Celelalte oase au suferit iarăşi de pe urma transportului şi exhumărilor. În timpul „restaurării", aceste rămăşiţe intrate în grija lui Lenoir, om de altfel respectuos cu cele filosoficeşti, au fost transformate, după însăşi mărturisirea conservatorului, cel puţin în parte, în *inele*, care au fost împărţite cîtorva amici ai filosofiei carteziene.

Monumentul, despre a cărui reconstituire este azi vorba, a fost lucrat de Pierre Dalibert şi aşezat chiar pe locul mormîntului. El se compune dintr-un medalion înfăţişînd chipul filosofului înconjurat de cîteva instrumente matematice, aşezate pe cornişa unei mese de marmoră pe care se puteau ceti două inscripţii: una latină, cea de-a doua franceză. De la o vreme, monumentul nu a mai existat însă decît în bucăţi, răspîndite prin muzeele Parisului. Acum, s-a hotărît reîntregirea lui şi aşezarea în încăperile Liceului „Henri al IV-lea".

Prefacerile fundamentale din istoria omenirii stau întotdeauna sub egida unui mare cugetător. Este poate şi riscant şi prezumţios a afirma, fără nici un corectiv, că elementul hotărîtor în desfăşurarea istoriei ar fi elementul sufletesc. Dar nu e mai puţin adevărat că epocile de prefacere coincid în începuturile lor cu activitatea unui om de gîndire, care devine pentru întreaga epocă definitoriu.

Despre Descartes s-a afirmat că ar fi părintele cugetării moderne. Problema aceasta s-ar putea urmări pe două căi deosebite. S-ar putea stabili, de pildă, că toate problemele fundamentale ale cugetării filosofice din ultimele trei veacuri se dezbat încă în formularea lor carteziană; că în antinomiile carteziene trebuie căutată originea ocazionalismului lui Malebranche, a monismului lui Spinoza, a materialismului lui La Mettrie, a empirismului lui Locke, a monadologiei lui Leibniz, a criticismului kantian, a idealismului lui Berkeley ş.a.m.d. Au stabilit-o deja: Bouillier şi Kuno Fischer. Este o metodă ingrată. Şi irelevantă. Pe calea aceasta — care e o explicabilă predilecţie a profesioniştilor şi a specialiştilor filosofiei şi care îţi înlesneşte a te lăsa furat de elementele formale, tehnice, exterioare ale gîndirii vii — nu se poate ajunge decît la generalizări superficiale şi uneori lipsite de bun-simţ. Cine este între noi omul plin de noroc care să nu fi învăţat, de pildă, în universitate, despre trinitatea kantiană: Fichte — Schelling — Hegel? Şi cine dintre cei care, înţelegînd că filosofia este nu o inutilă şi pedantă ceartă de vorbe, ci, mai înainte de orice, *o atitudine spirituală în faţa universului*, nu a putut deosebi dintr-o dată fundamentala nouă orientare a romantismului filosofic german faţă de criticism!

Fără îndoială, Descartes este părintele cugetării moderne. Dar în alt sens. Un cugetător este mare nu atunci cînd izbuteşte a născoci o nouă întrebare filosofică; şi nici atunci cînd întruneşte pentru o soluţiune propusă de el sufragiile — adesea indiferente — ale confraţilor întru specialitate. Ci este mare cînd se poate deschide spiritului universal care pulsează cîteodată cu o tragică violenţă în rasa lui sau în timpul lui şi izbuteşte a lua în el, formulîndu-le, toate preocupările vii ale unei noi vieţi care îşi caută realizarea. Aceasta a făcut-o cu prisosinţă Descartes. Şi nu întemeietorul filosofiei moderne, ci fericitul ales în care s-a coborît, armonizîndu-se într-un tot organic, unitar şi viabil, toate frămîntările sufleteşti ale timpului care trebuia să dea pe *Omul modern*.

E natural ca mentalitatea care stăpîneşte toată dezvoltarea istorică a omenirii de la Renaştere încoace să nu se fi creat *din nimic*.

De aceea este şi foarte greu a se descoperi în Descartes o problemă care să nu fi preocupat pe înaintaşii săi. Aşa cu celebrul *cogito*, aşa cu matematicizarea şi mecanicizarea ştiinţei, cu teoria pasiunilor şi în genere cu antropologia lui şi aşa mai departe. În el însă, toate aceste elemente disparate, circulînd haotic şi cu o forţă elementară, se încheagă într-o unitate echilibrată, într-o sinteză originală care e dătătoare de seamă pentru toată desfăşurarea de mai tîrziu a istoriei.

Prin introducerea definitivă a metodei matematic-mecanice în explicarea fenomenelor naturii, Descartes a izbutit să desfacă şi teoreticeşte gîndirea ştiinţifică de interpretările teologic-antropomorfice şi mai departe chiar de religiune, rupînd astfel, *poate pentru totdeauna*, cu orientarea calitativă a vechii ştiinţe greceşti, care nu ştia, nu putea şi poate nici nu vrea să se deosebească între ştiinţă şi metafizică.

Dar mai mult decît atît. Am spus cu un alt prilej că unul dintre fenomenele fundamentale pentru prefacerea omenirii a fost apariţia, în epoca Renaşterii, a savantului-tehnician. Omul de ştiinţă întruneşte în el însuşi şi pe meseriaş — şi cu aceasta ştiinţa intră definitiv pe calea orientării ei practice. Şi, om al vieţii acesteia de pe pămînt, preocupat pînă în cele mai mici amănunte ale activităţii sale de teoretician de valoarea practică a speculaţiunilor şi acţiunilor noastre rămîne Descartes nedezminţit pînă la sfîrşitul vieţii sale. Una din marile lui supărări împotriva filosofiei scolastice e că aceasta nu ştia a fi decît speculativă şi, ca atare, sterilă. El înţelege să scrie *Regulae...*, care să servească de îndreptar raţiunii în toate împrejurările vieţii. Căci adevărul e doar singurul mijloc de a vedea clar în acţiunile omeneşti; iar filosofia nu slujeşte decît la cunoaşterea lucrurilor folositoare diriguirii vieţii şi păstrării sănătăţii. Şi tot aşa, matematica nu e decît o metodă, cea mai eficace metodă a ştiinţelor, care, la rîndul lor, nu sînt, nu pot şi nici nu trebuie să fie decît instrumente ale vieţii.

Nu se poate spune totuşi că Descartes nu ar fi avut şi alte preocupări de ordin mai ridicat. Afirmaţiunea că intervenţia lui Dumnezeu în cartezianism ar fi doar o concesiune făcută Bisericii

— încă puternică în acel timp — este o insultă neînţelegătoare şi mioapă, frecventă mai ales prin cărţile de istorie a filosofiei. Metafizica lui Descartes nu se poate înţelege fără conceptul de Dumnezeu; ea îl presupune la tot pasul ca pe unul din elementele fundamentale chiar în procesul ei genetic.

Dar introducerea explicaţiunii mecaniste a realităţii trebuia să ducă în chip necesar la stabilirea unui fel de autonomie a gîndirii. Dusese deja: la Galilei. Precipitarea acestui substrat în formula numai relativ nouă: *cogito ergo sum* era fatală, după cum fatală fusese la Campanella şi — în împrejurări ceva mai deosebite — la Augustin. Descartes a înţeles însă a trage toate consecinţele. Restaurînd raţiunea în toate drepturile sale, el credea că poate raţionaliza şi religia. Marele val mistic al evului mediu abia mai aruncase cîţiva stropi în Renaştere. În veacul al XVI-lea se potolise demult. Aşa că nu e nici o mirare că, la Descartes, *cogito* devenind piatra unghiulară a unui idealism egocentric, el promova un fel de mîndrie personală şi de siguranţă sufletească închisă în sine, care nu mai putea îngădui — şi nici nu simţea nevoia — unei comunicări directe, extatice, cu Dumnezeu. Fără ca aceasta însă să-l împiedice a gîndi şi a simţi logic necesitatea şi existenţa unei transcendenţe.

Se găsesc în filosofia carteziană toate elementele teoretice ale timpului, care mînau în chip natural înspre constituirea unei filosofii individualiste. *Cogito* este sinteza celor mai pregnante dintre ele. Descartes el însuşi a fost nu numai un individualist, dar şi o individualitate. Istoria îl înfăţişează ca o fire mîndră, tăcută, dispreţuitoare pentru contimporani, închis în sine şi fiindu-şi suficient sie însuşi în această izolare plină de o rece distincţiune. Din acest punct de vedere, el era oarecum produsul Renaşterii. Individualităţi au existat întotdeauna. Evul mediu a avut destule — mai multe chiar decît se crede îndeobşte. Dar numai Renaşterea a cunoscut pe omul conştient de individualitatea sa, gelos de această individualitate, preocupat de a şi-o păstra liberă de orice încălcare din afară. Descartes reprezintă o a treia etapă: egocentrismul lui *cogito*, unit cu metoda matematică, abstractizantă, uniformizatoare, ştiinţifică,

trebuia să ducă la concepţiunea — foarte naturală astăzi — că individul există fără îndoială ca individ, dar că el nu e numai egal îndreptăţit cu ceilalţi, ci egal pur şi simplu. Forma acută a acestei noi concepţiuni se iveşte, e drept, ceva mai tîrziu. Dar elementele sînt deja în Descartes şi iată cum din îmbinarea unei realităţi — conştiinţa personalităţii —, cu o metodă — aceea matematic-raţionalistă —, s-a născut democratismul nostru contimporan.

Este adevărat că individualismul către care pare a se îndrepta astăzi viaţa noastră publică este altul decît cel al revoluţiilor franceze. Nevoia de diferenţiere — care în democraţia adevărată nu e decît cantitativă, numerică — se sprijină mai mult pe conţinutul sufletesc al oamenilor decît pe locul pe care ei îl ocupă în spaţiu. Mai pătrunsă de însemnătatea deosebirilor acestora calitative, vremea noastră se orientează cel puţin pe o latură înspre vechea individualitate a Renaşterii sau chiar spre cea a epocii hanseaţilor. Dar acestea nu sînt decît ipoteze. Ele privesc viitorul. Deocamdată, mentalitatea practic-ştiinţifică şi democratic-individualistă stăpîneşte în Europa de aproape trei veacuri. Criza care frămîntă astăzi omenirea este fără îndoială un fapt. Dar nu sînt indicaţiuni suficiente că ea se va rezolva aşa de curînd în chip radical. Omul european va rămîne aşadar încă multă vreme omul raţionalist, practic al filosofiei carteziene. Este un fapt de care nu sîntem poate încă îndeajuns de pătrunşi. Exprimarea lui ar trebui repetată. Ne-ar înlesni să ne confruntăm cu noi înşine, să ne înţelegem şi să ne apreciem; dacă nu cu bunăvoinţă, cel puţin cu seriozitate.

Comemorarea cea din urmă a lui Descartes este un prilej pentru aceasta.

Mănăstirea Dealu, 1921

DE LA GALILEI LA EINSTEIN

Teoria relativităţii pleacă de la faptul că locul pe care îl ocupă un corp în spaţiu nu se poate preciza decît în legătură cu alt corp. Dacă în jurul nostru nu ar fi absolut nimic, noi nu am putea defini locul în care ne aflăm. Asemenea reperări întrebuinţează şi ştiinţa. Numai că tocmai pentru că ştiinţa urmăreşte adevăruri obiective, şi aceste puncte de reper trebuie să prezinte anumite garanţii. O definire absolută a unui punct în spaţiu ar fi posibilă dacă ar exista undeva un punct oarecare *fix*, la care să se poată raporta întreaga realitate. Acest sistem de referenţă însă nu există. O bilă care se rostogoleşte pe coverta unui vapor ar putea fi reperată la vaporul însuşi. Dar vaporul se mişcă în raport cu pămîntul, pămîntul în raport cu soarele, soarele se mişcă şi el înspre o constelaţie oarecare şi aşa mai departe.

Există totuşi un corp, foarte subtil, eterul, care umple întregul univers şi care străbate toate corpurile ce ne înconjoară. Dacă noi am putea defini situaţia noastră în raport cu acest eter, atunci eterul ar fi corpul *fix* căutat şi sistemul de referenţă absolut.

Problema care se pune deci este, în alţi termeni, de a stabili o mişcare oarecare în raport cu eterul. Încercarea a fost făcută acum mai bine de treizeci de ani de Michelson şi Morley.

Este îndeobşte cunoscut că într-o apă curgătoare e mai greu să parcurgi înot o sută de metri în susul şi în josul apei decît de-a curmezişul ei. Dacă în loc de înotător luăm o rază de lumină, iar în loc de apă curgătoare eterul, care prin mişcarea pămîntului în el poate fi considerat ca „curgînd“, ar trebui ca raza de lumină care merge în direcţia curentului să meargă mai încet decît cea perpen-

diculară pe el. Experienţa a dovedit însă că ambele raze de lumină parcurg distanţa în acelaşi timp. Independent de orice alte considerațiuni, experienţa arată că este imposibil a dovedi că lumina se mişcă în raport cu eterul. Ceea ce însemnează că acest corp nu poate fi întrebuințat ca sistem de referenţă. Dar dacă un sistem absolut de referenţă nu există, atunci, ştiinţificeşte, toate sînt la fel de bune sau rele. Căci — principial —, de pildă, e indiferent dacă consider pămîntul fix şi soarele în mişcare sau viceversa. Acesta este şi principiul relativităţii în forma lui cea mai simplă: *toate sistemele de referenţă sînt* — principial — *echivalente*.

Dacă principiul relativităţii este aşa de simplu şi de acceptabil în formă, consecinţele lui sînt, în schimb, surprinzătoare. Să ne întoarcem la experienţa lui Michelson. Datele rămîn. Există eterul şi, prin mişcarea pămîntului, există şi un curent în eter. Raza de lumină care merge în contra curentului *trebuie* deci să se mişte mai încet decît cea care parcurge aceeaşi distanţă perpendicular. Dacă razele de lumină ajung *în acelaşi timp*, nu există decît o singură explicaţie posibilă: că anume *distanţa parcursă în sensul curentului e mai scurtă*. Aceasta însă nu e posibil decît dacă aparatul de experimentare s-a scurtat în sensul mişcării. De aci şi consecinţa generală: *orice obiect în mişcare suferă o contracţiune în direcţia mişcării*, contracţiune care, după calculele lui Lorenz, este în raport cu viteza cu care obiectul se deplasează.

Analog cu timpul. Pentru diferiţi observatori care se mişcă cu viteze diferite, timpul în care se scurge un eveniment nu e acelaşi, distanţele care îl separă de eveniment fiind şi crescînd în chip diferit.

Consecinţele principiului relativităţii sînt multiple.

Opoziţia care s-a făcut pe alocurea nu e de luat în seamă. Că aceste consecinţe ar fi împotriva simţului comun nu e un argument. Sensibile nu ar fi aceste modificări — dacă ele au loc în realitate — decît pentru iuţeli vertiginoase, în care percepţia nu mai joacă nici un rol. Pe de o parte. Iar pe de alta, ştiinţa nu prea se încurcă în

asemenea dificultăţi. Ne putem noi închipui, de pildă, cum stau oamenii la antipod? Intuitiv, noi nu-i vedem... decît cu picioarele în sus...

O teorie ştiinţifică nu poate fi cu succes combătută decît din punctul de vedere al eficacităţii sale. Relativismul şi-a căpătat, sub acest raport, drepturile la existenţă. Prin felul special de calcule care decurge din principiul relativităţii, Einstein a putut să explice cel puţin două fapte care pînă acum erau neînţelese:

(1) mişcarea periheliului planetei Mercur;

(2) deplasarea aparentă a stelelor fixe din apropierea Soarelui.

Valoarea demonstrativă a acestor fapte e esenţială. Restul — adică discuţiunile teoretice, dacă teoria e admisibilă sau nu —, absolut secundar.

Să considerăm însă teoria relativităţii sub raportul mecanismului ştiinţific în genere.

Din acest punct de vedere, observăm că tendinţa fundamentală a relativismului este de a elimina elementul subiectiv — observatorul — şi de a institui *obiectul* în drepturile lui şi într-o existenţă a sa aproape *absolută*. Căci de îndată ce fiecare observator va avea o anumită expresiune a evenimentului sub raportul special în care stă la obiect (eveniment), se creează acestuia din urmă o situaţie independentă faţă de observator; şi cu atît mai independentă cu cît nici unui observator nu i se recunoaşte o situaţiune privilegiată faţă de ceilalţi.

În al doilea rînd: prin afirmaţiunea că fiecare observator are o măsură proprie a timpului şi a spaţiului, se înlocuieşte conceptul absolut, de origine metafizică, al timpului şi spaţiului, printr-o relaţiune *măsura* lui.

Prin rezultatele sale surprinzătoare, teoria relativităţii a putut trece drept revoluţionară. Privită sub raportul procesului general de ştiinţifizare a gîndirii, ea se mişcă normal, pe aceeaşi linie continuă de progres al mecanismului ştiinţific. De la Galilei, adică din momentul în care ştiinţa calitativă greacă, intrată încă mai demult în disoluţie, păşeşte hotărît înspre ştiinţa cantitativă, se poate urmări

constant înlocuirea conceptelor intuitive prin măsura lor, printr-o relaţiune oarecare. Este îndeobşte cunoscut procesul acesta care aiurea a fost numit trecerea de la conceptul de substanţă la cel de funcţiune.

Două erau totuşi conceptele care rezistau încă acestui proces de înlocuire: timpul şi spaţiul. Cu Einstein, şi aceste ultime concepte metafizice îşi pierd rostul lor ştiinţific. Din punct de vedere formal, ştiinţa îşi realizează astăzi procesul ei de transformare, al cărui capăt îl ajunge.

Dacă acest eveniment e de natură a influenţa şi a modifica structura noastră sufletească şi civilizaţia noastră? Răspunsul e, foarte probabil, negativ.

[*1921*]

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

Je ne puis pardonner à Descartes.

Pascal

Filosofia românească, în forma ei cultă, nu există. Şi e foarte probabil că nu va exista încă multă vreme de aci înainte. Aşa de puţin favorabilă îi este deocamdată conjunctura!...

În filosofia noastră lucrează pentru moment doctori şi profesori. De multe ori eminenţi — unii şi alţii. Respectabili adesea, în cel mai cald înţeles al cuvîntului. Dar totuşi, şi în primul rînd, doctori şi profesori. Oameni cu un anumit *facies* intelectual; a cărui cea mai de seamă caracteristică este *livrescul*. Poate că în nici o ţară europeană gîndul scris şi mai ales cartea — mare — nu terorizează pe cugetător mai mult ca la noi. Nu vorbesc de respectul în faţa cărţii ori autorului cărţii... necetite. Aceasta este o glumă ieftină, pe care cercetătorii noştri în ale filosofiei nu o merită. Ci de importanţa excesivă pe care o acordăm gîndului scris. Gîndul scris este ultima realitate asupra căreia se poate exercita filosoful român. Dincolo de acest material nu mai e nimic. Un Pascal, al cărui bagaj istoric-filosofic mai-mai că se mărginea la Montaigne, nu ar putea să fie astăzi decît un diletant care literaturizează.

Nicăieri mai mult ca la noi nu este în cinste mare filosofia ştiinţifică; adică filosofia ca un corp de doctrină, închegat după toate normele care asigură ştiinţei certitudinea şi aplicabilitatea. De aceea noi doar glosăm. Pe ideile altora. E şi natural aproape, atunci cînd filosofia trebuie să fie o ştiinţă. Cunoştinţa ştiinţifică se integrează.

O idee, dusă pînă la un punct de unul e continuată de al doilea; şi aşa mai departe. Ştiinţa nu produce numai din sentimentul unei solidarităţi; ci mai ales din actul cooperării, peste toate graniţele vremii şi ale ţărilor.

Evident, ceva din sufletul unei culturi se răsfrînge şi în această colaborare. Cineva observa cu emoţie aproape înciudată că literatura problemei „funcţiunii zeta" este mai toată ovreiască. Instrumentul minunat al calculului infinitezimal a fost creat de Leibniz. E numai o întîmplare că el era compatriot lui Nicolaus Cusanus? E sigur că grecii nu ar fi putut face această descoperire. Şi probabil că nici francezii. Exemplele se pot înmulţi, fără îndoială. Dar importanţa lor e periferică pentru faptul brut: că anume în adevăr ştiinţa se constituie printr-o colaborare universală, aşa după cum rezultatele ei se valorifică aproape absolut la fel pretutindeni. Adevăr dincoace de Pirinei — adevăr şi dincolo.

Ce însemnătate are pentru ştiinţă personalitatea descoperitorului? Se zice Teorema lui Pitagora, Teorema lui Cauchy, Triunghiul lui Pascal; s-ar putea spune fără nici un inconvenient teorema nr. 4, teorema nr. 5327 sau mai ştiu eu cum...

Să nu fie oare caracteristic faptul că acum vreo doisprezece ani, tocmai un român propunea să se sfîrşească cu personalităţile în filosofie? De ce, spunea el atunci cu un fel de „de la sine înţelegere", de cîte ori înfăţişăm o teorie să o şi etichetăm cu numele autorului? Ce e definitiv cîştigat să devină patrimoniu comun, bun al tuturora. Face altceva oare ştiinţa?

Ei da: ce e definitiv cîştigat! Dar ce e în filosofie „definitiv cîştigat", măcar atît de definitiv cît e în ştiinţă?

Nu e activitatea omenească mai legată de personalitate decît cea a filosofării. Adevărul acesta e fundamental. Orice idee nu trăieşte cu adevărat, în forma ei pură, decît într-un singur om. Ceea ce îi dă viaţă este structura sufletească pe care ea se grefează. „Împrumuturile" în filosofie sînt o imposibilitate. Cine poate împrumuta n-a fost niciodată filosof; şi nici nu va fi vreodată. Posibilităţile colaborării sînt rarisime; ele presupun în orice caz

două suflete gemene. Şi cum ar fi altfel? Filosofia este rezultatul unei operaţii prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a ne descoperi o unitate specifică şi statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaşte; de a ne afirma pe noi; peste tot şi toate; pînă într-atît, încît nu ne căpătăm liniştea adevărată decît atunci cînd — şi dacă! — izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruia dintre noi*. Nu există un univers; există atîtea universuri *cîţi oameni sînt*.

Colaborare — cum? Într-o activitate în care sîntem fiecare cu noi înşine. Singuri. Mai singuri decît în artă; mai singuri decît în religie chiar. Aci eşti cu Dumnezeu; dincolo, cu atîţia alţii, care şi ei freamătă, în felul lor, în faţa operei tale; după coeficientul lor de amplitudine; eşti tovarăş cu ei cel puţin în bucuria trăirii. Dar în filosofie? Tu, singur, în proporţii imense, proiectat deasupra totului. Bucuria filosofiei nu există; din plin însă, cea a filosofării. Pentru un singur lucru sînt oameni impenetrabili: pentru ideė. E un domeniu în care nu se cunoaşte adopţiunea. Aci nu poate fi vorba decît de zămislire. Proprie.

Iată din ce material cugetătorii noştri vor să facă o ştiinţă. E greu! Filosofia românească nu va începe să se constituie decît în clipa în care va pătrunde ideea că *o* filosofie valabilă pentru toţi şi totdeauna nu e bună de nimic.

Aci însă încetează aproape puterea doctorilor şi a profesorilor. Diplomele şi decretele trebuiesc lăsate la garderobă. O vom putea face? Noi, românii, mai puţin şi mai greu decît alţii. Ştiinţa europeană exercită asupra spiritului nostru un miraj aproape hipnotic. Ea orbeşte şi terorizează. Ca lumina unui far care te-a prins în raza lui. (Ştiu pe cineva care a vînat iepuri noaptea cu... automobilul.)

Vremea filosofiei româneşti va veni, iar semnul ei e sigur: cînd unul dintre ai noştri — într-un fel sau în altul — va avea curajul să se uite drept în ochii lui Descartes şi să-i spuie pe nume. Fie chiar şi ţigăneşte! Dar pentru totdeauna.

[*1921*]

ÉMILE BOUTROUX

A murit la Paris, de curînd, filosoful Émile Boutroux, care a fost gînditorul cel mai fecund, mai original și reprezentantul cel mai autentic al gîndirii franceze din ultimii treizeci de ani. Om de o strălucită cultură istorico-filosofică și de o minunată finețe, Boutroux este promotorul victorios al mișcării împotriva pozitivismului și pretențiunilor aproape dogmatice ale științismului, ai cărei continuatori sînt Poincaré și Bergson. Și-a făcut apariția în arena filosofică cu o teză celebră astăzi, De la contingence des lois de la nature, *căreia i-a urmat frumoasa introducere la traducerea cărții lui Zeller,* Filosofia grecilor. *A mai publicat:* Socrate, fondateur de la science morale, De l'idée de loi naturelle *etc. Cu deosebire interesantă însă e activitatea ultimilor săi ani, cînd, părăsind domeniul de cercetare al logicii, inteligența sa a abordat probleme de natură metafizic-religioasă. În această perioadă se plasează* Science et réligion, *ca și activitatea sa prin articole mai scurte sau prin grai, care a exercitat o profundă influență asupra noilor generații.*

A pătruns în publicul mare însă mai ales la începutul războiului, în polemica tăioasă provocată de celebrul manifest al celor 90 de învățați germani.

Maniera patriotică a pătruns și în filosofie. Cele mai frecvente criterii de clasificare au ajuns cele naționale. Se crede că s-a spus totul, afirmînd că Descartes a fost un filosof francez, Bruno — italian sau Leibniz — neamț. Mai ales pentru veacul al XIX-lea, sistemul e aproape științific: manualul de istorie a filosofiei al lui Ueberweg-Heinze încearcă chiar să terorizeze pe această temă. Războiul nu a făcut decît să încurajeze asemenea tendințe; e drept, mai mult din necesități polemice! Dar metoda se prelungește, cu pretențiuni de obiectivitate.

Astfel, s-a scris în ultimul timp de moartea filosofului francez Boutroux. Nu am cunoscut niciodată un filosof *francez* cu acest nume. Ştiu pe cineva care şi-a terminat studiile în Germania şi care, pînă înaintea războiului, cita cu deosebită predilecţie în limba germană — lucru neobişnuit dincolo de Rin — versuri de Goethe şi aforisme din Fichte, care ştia foarte bine ce se petrece peste Ocean şi care nu numai înţelegea, dar *trăia* în mai înalt grad experienţa religioasă a lui William James decît pozitivismul lui Auguste Comte. Acest cineva a scris despre contingenţa legilor naturii şi ideea de lege naturală în ţara care a văzut pe Descartes şi a stabilit drepturile reductibile ale religiei faţă de ştiinţă, la cîţiva ani după epoca lui Littré şi a lui Taine.

Dacă spiritul francez însemnează echilibru clasic, armonie, logică impecabilă şi necruţătoare, dragoste de unitate, dar nu şi de sistem, Boutroux este cea mai deconcertantă apariţie a acestui spirit.

Este drept că începuturile lui se leagă de numele lui Lachelier şi Ravaisson. Dar aceste nume au început să circule în filosofie mai ales în ultimul timp. Epoca studiilor lui Boutroux era stăpînită de Taine. Aşa că teza prezentată şi susţinută de Boutroux în faţa Universităţii (*Essai sur la contingeance des lois de la nature*, 1874) a provocat mişcare. Filosofia ameninţa să se ştiinţifizeze. Astăzi încă sînt cercetători care doresc filosofiei această cea mai înaltă fericire. Sînt, e adevărat, anumite nuanţe, între atunci şi astăzi. Cea mai însemnată e aceea că tendinţa de ştiinţifizare nu mai e luată în serios. În ultimii cincizeci de ani, atmosfera s-a schimbat aşa de hotărît încît tonul aprig cu care se apărau anumite poziţiuni, azi bunuri şi locuri comune, pare uneori deplasat. Gîndiţi-vă însă că pe atunci Renouvier, care încerca să reducă legea la simplă succesiune de fenomene, nu avusese decît un succes mediocru şi „de şcoală"; că natura rămînea legată în chingile strînse ale determinismului, iar filosofia trebuia să se mulţumească cu ceea ce îi îngăduia pozitivismul „ortodox" — o sinteză a ştiinţelor.

Boutroux a atacat scientismul în poziţiunile lui centrale, şi

anume în pretenţiunile dogmatice ale metodei ştiinţifice. În legile unde domnea necesitatea absolută, el introducea contingenţa, stabilind că matematica însăşi e o ştiinţă ipotetică. Trebuie să se înţeleagă aceasta în sensul că raţionamentul deductiv în forma lui silogistică e ipotetic; că, anume, concluziunea e valabilă *dacă* premisele sînt adevărate. Caracterul strict logic, adică în afară de problema adevărului şi a realităţii, a silogismului, a fost sugerat lui Boutroux fără îndoială de gnoseologia stoică. Nu e mai puţin adevărat însă că el l-a făcut fecund pentru cercetarea modernă. Cine cunoaşte lucrările moderne de logică matematică ale şcoalei italiene şi ale celei engleze îşi poate da seama de însemnătatea reînvierii stoicismului întreprinsă de Boutroux.

Dar nu e numai atît. El a stabilit mai departe că legile de osatură matematică nu se aplică realităţii decît cu aproximaţie, afirmînd prin aceasta că determinismul nu e decît o generalizare şi un fel de ceea ce se numeşte în limbajul matematic „trecere la limită". De unde urmează că, departe de a stăpîni natura, legile ştiinţifice nu fac decît să exprime — fără exactitate absolută — constanţa fenomenelor naturale.

Este o eroare cînd se afirmă — cum s-a făcut adesea — că Boutroux a dat o nouă fundamentare ştiinţelor, legînd de om şi nu de natura exterioară formularea legilor universului. În germene, *Contingenţa legilor naturale* şi *Ideea de lege naturală*... — cele două lucrări de teoria cunoştinţei — închid cu mult mai mult decît atît: închid însăşi negarea funcţiunii explicative a ştiinţei în genere şi deschid drumul spre afirmarea caracterului neinteligibil al lumii.

Alături de Fouillée, Boutroux este cel mai de seamă, mai sugestiv, mai insinuant reprezentant al mişcării antiintelectualiste, aşa cum a fost într-o vreme Simmel în Germania, James în America şi, mai tîrziu, Poincaré şi Bergson în Franţa. Răsturnarea dogmatismului ştiinţific şi reintegrarea metafizicii în drepturile sale — care este cea mai de seamă şi mai scumpă cucerire a omenirii în generaţia noastră — îşi au izvorul în speculaţiunea filosofică a lui Boutroux.

Nu a dispreţuit, fără îndoială, ştiinţa. Dar i-a neglijat cu

intenţiune metodele. Profesor de istorie a filosofiei — adică tocmai în disciplina unde marele său talent nu a deschis nici o perspectivă nouă —, el părăseşte tendinţele generalizatoare hegeliene pe care le „învăţase“ de la profesorul său Zeller şi se mulţumeşte cu o modestă cercetare şi precizare a doctrinelor înaintaşilor săi, tocmai pentru că îi repugna să aplice în domeniul vieţii spirituale principiul cauzalităţii. Bunul-simţ — care este cel mai sigur semn al minţilor clare şi profunde — l-a îndemnat să recunoască în *viaţă* singura putere creatoare de realităţi, viaţa care pentru el este deja spirit şi căruia la început mai timid — mai distilat, dar mai hotărît în urmă — îi acordă un grăunte de libertate; atît cît e necesar pentru ca spiritul să devină centrul ştiinţelor şi determinismul să-şi tragă îndreptăţirea din libertatea morală.

Nu vedem ce ar fi „francez“ în această întreagă atitudine; sau atunci nu însemnează spirit francez şi filosofie franceză ceea ce de obicei se înţelege astăzi sub acest nume; sau, în sfîrşit, poate că în genere nu există filosofie franceză, germană, italiană, ci doar un spirit european.

Dar mai este declaraţia lui Boutroux din timpul războiului împotriva gîndirii „germane“. Am voi să considerăm procesul închis. Declaraţiile acelea ce valoare pot să aibă, ori din care lagăr ar veni ele? Într-o catastrofă pentru care lumea bunurilor spirituale a luat proporţii aproape cosmice, mintea cea mai strălucitoare se poate întuneca. Cine este cel care a iscălit un manifest de asemenea natură şi nu îl regretă: Boutroux, protestînd împotriva gîndirii germane, e acelaşi Boutroux care a scris prefaţa la filosofia grecilor a lui Zeller şi frumoasele studii despre Boehme, Leibniz, Kant, care dormea cu Fichte sub căpătîi şi se repauza adnotînd pe Goethe.

Cu o asemenea orientare şi închegare sufletească — eminamente metafizică —, Boutroux trebuia să ajungă la problema religioasă. A cercetat-o mai sistematic, în raporturile ei cu ştiinţa. Este poate lucrarea lui cea mai semnificativă. Ca toţi marii novatori de la începuturile unei perioade, el nu a ştiut sau nu a îndrăznit să tragă toate consecinţele punctului său de vedere. Ceea ce era în

germene în gîndirea lui s-a dezvoltat în alţii. Părintele spiritual al antiintelectualismului francez a rămas la jumătatea drumului, acordînd ştiinţei ceva mai mult decît o operaţiune metodică pentru mînuirea realităţii, identificînd-o parcă cu cunoaşterea raţională şi opunînd-o religiunii. „Ştiinţă şi religie rămîn şi trebuie să rămînă distincte", sună a opoziţie ontologică. Este cazul?

De curînd, un profesor din Paris afirma că spiritul francez reduce contrariile, coborînd mai adînc spre rădăcinile comune ale aparenţelor. Boutroux nu o face. E sesizantă, aproape, resemnarea aceasta şi renunţarea la absolut tocmai la spiritul căruia îi stătea mai la îndemînă putinţa de a se ridica deasupra opoziţiilor din lumea aparenţei. Un înţelept, fără îndoială; dar, în fond, un om *împăcat* cu soarta şi nu unul *fericit* prin înălţimea la care a putut să i se ridice spiritul.

Asupra acestei icoane i se întinde şi viaţa. Ca bătrîn senin, înconjurat de respectul admirativ şi afectuos al unei generaţii care, dornică de viaţă şi de creaţiune, se smulge din apăsarea grea şi întunecată a pozitivismului, îndreptîndu-se spre zările largi ale libertăţii spirituale, rămînînd totuşi legată de pămînt nu ca de o realitate, ci ca de o povară care-i stînjeneşte încă mişcările.

1922

IDEILE

Anul 1922 nu a văzut născîndu-se nici o idee nouă. Evenimentele care au frămîntat gîndirea pură au fost doar epiloguri. În domeniul filosofiei — anul lichidării sub toate raporturile.

Aceasta se vede şi din atitudinea marelui public. În ultimii cîţiva ani am trăit timpuri aproape... pericleice. Masa oraşelor s-a obişnuit a se pasiona şi de altceva decît de politică. Rezultatele cercetărilor ştiinţifice, dorinţa — adîncă şi superficială — de a le cunoaşte, au agitat realmente viaţa noastră europeană. Poate să fie numai o falsă perspectivă a istoriei, dar impresia noastră, a tuturor, e că de la Renaştere ştiinţa şi filosofia nu au mai fost în aşa măsură „ale maselor“, cum sînt astăzi. Sau cum au fost pînă mai ieri. Căci interesul publicului a căzut şi anul se încheie într-o relativă indiferenţă.

Nu se va izbuti probabil niciodată a se face educaţia ştiinţifică a păturilor mai largi. Senzaţionalul va rămîne veşnic elementul hotărîtor în ridicarea gradului de interes al publicului pentru producţia ştiinţifică. Scoţi senzaţionalul, interesul coboară iarăşi la nul. Iată de ce nu e de nici un folos a proclama, pentru marele public, imposibilitatea revoluţiilor în ştiinţă.

Fizionomia anului scurs este relativ simplă.

(1) Teoria relativităţii a ieşit din patrimoniul public, coborîndu-se în laboratorii şi institute, de unde nu o va mai scoate nimeni, după cum nimeni nu a mai scos pe nu detot răposatul Newton. Lumea a obosit de a tot asculta conferinţe şi ceti broşuri „pe înţelesul tuturor“, care întotdeauna dezorientează, fără să spună ceva precis,

la îndemîna imediată a omului de bun-simţ. Este totuşi fără îndoială un folos pentru cultura crit ·ă a lumii impresia care îşi face tot mai mult loc, anume că ştiinţa este un sistem de simboluri intraductibil. Einstein a verificat-o ceva mai subliniat decît alţii.

I-am mai adăuga şi alte merite. Entuziasmul filosofilor „ştiinţifici" pentru noua „mare revoluţie copernicană" în domeniul filosofiei e ceva mai... mat în acest sfîrşit de an. Încercările de a valorifica pentru metafizică relativitatea nu s-au închegat încă. Şi e probabil că nici nu se vor închega. Cînd descurajarea lor va fi fecundă, se va putea ataca marea problemă a filosofiei: aceea a *treptelor de cunoaştere*. Vremea aceasta va trebui să o mai aşteptăm totuşi.

(2) Deocamdată, expediem unumele resturi ale psihanalizei, teorie al cărei noroc a fost mai ales interesul cucoanelor. Psihanaliza e o încercare ceva mai veche. Generaţia de azi a cunoscut-o pe băncile Universităţii, acum 15 ani. De atunci, progresele ei pot fi cel mult clinice; căci, în esenţă, a rămas aceeaşi. În ea, publicul ar trebui să deosebească două chestiuni: una de metodă, veche de cînd lumea, *psihoterapia*; alta de sistematică, ceva mai nouă, afirmaţia că la baza oricărei psihoze stă o tulburare în viaţa sexuală a individului.

Teoria e a unui profesor vienez, Freud. Pentru celebritatea şi gloria ei, meritul revine pe de-a întregul presei şi publicului francez. E un merit pe care probabil nimeni nu-l revendică şi care mai verifică o dată situaţia de fapt: marii „lansatori" în domeniul ideii sînt prin excelenţă francezii.

(3) Nici volumul al II-lea din opera lui Spengler, *Untergang des Abendlandes*, nu e propriu-zis produs al anului. Vremea spenglerianismului a fost în 1921. Eram şi mai aproape de trecutul război şi ieremiadele găseau oricînd mai uşoar ascultare; cu atît mai mult ieremiada de foarte mare talent şi de surprinzător de vastă informaţie a lui Spengler. Dar nici ea nu a prins în mase; nu putea să prindă; pentru că nu are elementele. Că Europa se îndreaptă spre

pieire e o idee cu care ne-am cam deprins. Mai bucuroşi am fi de ceva soluţii. Vechea opoziţie între cultură şi civilizaţie, care e şira spinării în întreaga lucrare a lui Spengler, e justă; dar nu e nouă deloc. Am stabilit-o fiecare din noi cam pe la douăzeci şi cinci de ani. Ea nu ne poate fi însă de nici un folos — afară de acela de a scrie cărţi melancolice de filosofie. E, în fond, asiatică şi nu o putem urma; după cum nu ne aprindem nici pentru Tagore, nici pentru... Keyserling. European, a fost unul singur: Rathenau. Pe acesta l-a ucis însă spiritul anului, în graba lui de lichidare.

Permanentă este astăzi în omenire numai dorinţa de prefacere. Chiar şi mobilitatea spiritului public, graba cu care îşi plimbă entuziasmul de la o glorie a zilei la alta, furia cu care creează gloriile sînt numai dovezi de stăruinţa aproape dureroasă cu care lumea noastră îşi caută drumul. Dacă ciclurile istoriei există în adevăr şi se succed, stăm călare pe graniţa dintre cicluri. Sînt perioadele cele mai tragice ale istoriei spirituale.

Să mai repetăm că anul încheiat nu ne-a învăţat să deosebim sîmburele în jurul căruia se va închega noua viaţă sufletească a omenirii? E aproape de prisos.

Şi poate că ar fi şi nedrept. Căci dacă Einstein sau Spengler nu pot însemna, ca Galilei şi Descartes, începuturile unor vremuri noi, mai avem încă la îndemînă nădejdea *experienţei ruse*.

De patru ani asistăm neînţelegători la zvîrcolirile vecinilor noştri. Ce ştim noi din această grozavă încordare? Atît cît ne spun ziarele e puţin. Răsturnarea de peste Nistru e *sufletească*; metodele de cercetare (marxiste) şi metodele de acţiune (politice) sînt deci de ocară. Rusia ar trebui privită cu ochii sufletului, iar ochii sufletului ni-s legaţi. Şi totuşi, simţim că dincolo se plămădeşte, în groaznice dureri, ceea ce nu a mai fost încă.

1923

SINDICALISMUL

Se înţelege în genere prin sindicalism o formulă de reformare socială, care vrea să treacă întreagă grija producţiei în viitoarea societate asupra unor formaţiuni speciale, numite sindicate.

Pentru expunerea care urmează, încercarea aceasta de definiţie trebuie să sufere o încercuire, o precizare şi — dacă voiţi — o îngustare. Eu voi vorbi despre sindicalismul francez. Nu numai ca un omagiu adus acestei naţiuni, care a dat vremii noastre una din cele mai caracteristice formule de luptă şi de reformă; ci ca o necesitate de a desprinde elementul în adevăr semnificativ şi viabil din întreaga mişcare sindicalistă.

Pentru că sindicalismul francez însemnează sindicalismul revoluţionar. O organizare a muncitorimii în sindicate poate să găsească loc şi în afară de cadrul unei reînnoiri sociale. Ea este, în acest caz, o organizare profesională, cu scopuri imediate, orientată înspre împlinirea nevoilor de moment ale muncitorimii, tinzînd a asigura acesteia un regim echitabil, în limitele actualei aşezări sociale. De o prefacere nu poate fi deci vorba decît într-un înţeles foarte restrîns, care nu ar justifica nici pe departe preluarea acestui subiect în ciclul de prelegeri organizat de Institutul Social Român. O asemenea importanţă sau asemenea intenţii reformatoare nu poate avea decît sindicalismul revoluţionar. Iată deci, de unde nevoia de a vorbi despre sindicalismul francez.

Este astăzi o părere îndeajuns de răspîndită şi — să o spunem de la început — poate nu tocmai pe drept, că sindicalismul acesta ar fi mai mult sau, în orice caz, în primul rînd, o teorie. Nu vreau să o contestez: de îndată ce mişcarea propriu-zisă a intrat astăzi într-o

sincopă a cărei ieşire nu se poate încă prevedea, e natural ca interesul cercetătorilor să se îndrepte mai mult spre sîmburele ei de ideologic, cumpănindu-i semnificaţia şi valoarea. A crede că întreg sindicalismul nu e decît o teorie, iar mişcarea muncitorească ce-l întovărăşeşte nu e decît o încercare de a realiza în practică această teorie însemnează a răsturna lucrurile pe cap. În primul rînd. Şi, mai departe, a ignora însăşi structura intimă a sindicalismului. Vom vedea, în adevăr, mai departe, ce deosebiri sînt între marxismul propriu-zis şi sindicalism şi cît de adînci sînt deosebirile acestea, care merg pînă la o schimbare de ethos, şi izvorăsc din atitudini deosebite în faţa problemelor existenţei. Ei bine, singura explicare istorică a acestor deosebiri pare a nu sta decît în faptul că departe de a fi o teorie, sindicalismul a crescut ca fapt şi ca formaţie de luptă din frămîntările muncitoreşti ale veacului al XIX-lea. În afară de orice consideraţiuni care ar putea să pară dialectice, aş vrea să amintesc în primul rînd faptul că adevărata organizare a sindicalismului s-a făcut în şi prin Confederaţia Generală a Muncii, asociaţie de caracter eminamente practic, la înjghebarea şi la conducerea căreia intelectualii au avut întotdeauna un rost jalnic şi redus. Mărturisirea lui Sorel, cel mai de seamă teoretician al mişcării, care crede că trebuie să spună, într-o scrisoare, că mai mult a învăţat el de la mişcarea sindicalistă decît mişcarea de la el, nu e numai o sinceră recunoaştere a situaţiei, ci, mai mult încă, o justă punere la punct de importanţă principială. Asupra influenţei pe care intelectualii au exercitat-o în această mişcare aş cita de altfel şi datele pe care le oferă scriitorul american Levine, autorul celei mai bune lucrări de orientare şi de sinteză a sindicalismului. Urmărind lucrările cele mai frecvente ale membrilor mişcării, Levine stabileşte că aceste lecturi sînt foarte împărţite şi că influenţa pe care au avut-o asupra mişcării anumite cărţi nu revine exclusiv unui grup precis de literatură, ci se împarte în chip indiferent. Se citeşte şi se comentează de pildă cu aceeaşi stăruinţă şi grijă Marx ca şi Sorel, Bernstein ca şi Berth. Nu se poate, cu alte cuvinte, stabili un avantaj al unei anumite literaturi asupra celeilalte şi nici o precumpănire în influenţa care s-ar fi exercitat asupra sindicalismului în genere. Faptul acesta trage destul de greu

în cumpănă şi îndreptăţeşte în orice caz încheierea că mişcarea sindicalistă a crescut şi s-a desfăşurat alături de mişcarea ideilor şi nu în chip hotărîtor legată de ea.

Nu vreau să contest că sindicalismul ar fi capabil de teoretizare. Acesta ar însemna să neg realitatea şi să ignorez minunata sforţare intelectuală a atîtor capete de elită, între care Sorel e probabil cel mai multilateral şi mai strălucit. Dar una e a face teoria sindicalismului şi alta a crede că sindicalismul nu e decît această teorie sau că, în orice caz, a luat naştere din ea.

Sindicalismul îşi are originea într-un fapt precis; dar nu caracteristic. Faptul acesta este o nemulţumire generală. Că nu e caracteristic se vede imediat. Orice încercare de reformă pleacă de la o nemulţumire, care îi e oarecum resortul sufletesc. Un asemenea sentiment este în toate cazurile răsfrîngerea sufletească a discrepanţei care la un moment dat se iveşte între ordinea juridică a societăţii şi rapoturile de forţă care există de fapt în acea societate.

La sindicalism, intenţiile de reformă care izvorăsc din amintita nemulţumire au un caracter hotărît revoluţionar. Căci nu e vorba de o adaptare a actualelor instituţii la noi forme de viaţă sau la necesităţi schimbate, ci de respingerea în bloc a ordinii constituite şi înlocuirea ei cu alta, cu desăvîrşire nouă.

Cum se explică şi cum se îndreptăţeşte această atitudine radicală?

Aş vrea, domnilor, să subliniez un fapt. În mişcarea sindicală, ţelurile s-au precizat încet şi numai cu greu. Aceasta îi dovedeşte încă o dată caracterul de mişcare naturală pe care îl afirmam la început. Atitudinea distructivă stă la începutul mişcării şi e prezentă aproape în toate elementele ei, în care o cunoaştem astăzi. Partea de construcţie s-a clădit încet-încet, ridicîndu-se din practica vieţii şi a luptei. Congresele pe care Confederaţia Generală a Muncii le-a ţinut la Lyon şi la Montpellier către sfîrşitul veacului al XIX-lea, respectiv începutul secolului următor, sînt în această privinţă caracteristice: preciziei în atitudinea critică i se opune o timidă şi nesigură tatonare în ordinea constructivă.

Elementele criticii sindicaliste se oferă uşor cercetării. Să nu uităm că sindicalismul este o mişcare muncitorească. Aceasta înseamnează că primul fapt care va fi luat în considerare e opoziţia dintre lucrător şi patron. Că lucrătorul apare imediat ca cel exploatat se înţelege de la sine; căci, dacă mişcarea e muncitorească, înseamnează că în masa lucrătorilor există nemulţumiri care izvorăsc din calitatea lor de lucrători şi din regimul muncii. Opoziţia lucrător-patron este fundamentală. Fundamentală va fi, prin urmare, şi caracterizarea societăţii actuale ca o luptă între exploatatori şi exploataţi. Cum însă cele două categorii puse în prezenţă constituie două clase deosebite, aspectul sub care viaţa socială se înfăţişează sindicalismului este acela al luptei de clasă.

Ideea aceasta a luptei de clasă poate deştepta anume îndoieli şi anume antipatii; ea le deşteaptă cel puţin la noi în ţară, unde a fost pusă cu hotărîre în circulaţie de o formaţiune politică de după război. Pentru că eu nu reprezint, ci numai expun sindicalismul, şi pentru că personal sînt în afară de politica militantă, să-mi fie îngăduit a întîrzia un moment asupra problemei luptei de clasă. Am văzut partide atacate pentru că ar fi înscris în program această luptă de clasă. Atacurile acestea mi-au provocat întotdeauna nedumerirea. Nu cred să existe un partid politic, nu în ţara românească, dar în nici o parte a lumii, care să înscrie în program lupta de clasă. În program, se înscriu doar ţelurile de realizat. Dar, pentru toată lumea care pricepe sensul cuvintelor, lupta de clasă nu este, nu poate şi nici nu trebuie să fie un scop. Ea este o realitate, un fapt şi încă unul din cele mai puţin dorite de toată lumea; un fapt izvorînd din structura actuală a societăţii şi pe care nu îl pot nega decît cei care neagă existenţa claselor sociale. Luptei de clasă i se opune astăzi teoria păcii şi a armoniei sociale. Este mai întîi de toate o grosolană greşeală de logică. Lupta de clasă şi armonia socială nu se pot opune una alteia astăzi, pentru că ele nu sînt termeni omogeni; şi anume, lupta de clasă este o realitate, cu existenţă actuală, iar armonia socială — astăzi cel puţin — un ideal, cu existenţă viitoare... dorită. Hotărît lucru, nu este o doctrină mai ademenitoare decît aceea a

armoniei sociale, dar, mai întîi, nu s-a întîmplat pînă astăzi nimic hotărîtor în omenire care să nu- şi fi avut substratul în interesele şi în acţiunea unei anumite clase şi, mai apoi, teoria armoniei sociale este în bună parte, dacă nu compromisă, cel puţin suspectă. Stindardul ei a fost întotdeauna agitat, la răspîntiile istoriei, de o anumită clasă; şi anume, de clasa care era ameninţată să piardă puterea. Exact în aceleaşi împrejurări îl agită astăzi burghezia. Evident, aceasta nu micşorează cu nimic valoarea intrinsecă a armoniei sociale. Cel puţin partidele de stînga — care recunosc realitatea luptei de clasă şi clădesc pornind de la ea — sînt cele dintîi încredinţate de aberaţiile în raporturi la care duce această luptă. Ele şi sînt astăzi cele mai sincere închinătoare ale unui ideal de pace socială. Este în primul rînd cazul sindicalismului. Dar deosebirea între sindicalism şi partidele pentru care lupta de clasă e încă o sperietoare este radicală. Acestea din urmă vor înlăturarea luptei de clasă, dar păstrarea claselor sociale. Mai logic, mai realist şi mai fără prejudecăţi sindicalismul înţelege că singura posibilitate de a se elimina lupta de clasă este suprimarea claselor sociale.

Ce însemnează acest punct de program fundamental pentru sindicalism şi formulat pretutindeni cu o precizie care nu lasă nimic de dorit e lesne de întrevăzut: este nici mai mult nici mai puţin decît refacerea totală şi din nou a întregii structuri sociale; refacere care e iluzorie, dacă ea nu se sprijină pe o nouă mentalitate a omenirii.

Iată deci motivele pentru care sindicalismul a pornit cu război împotriva societăţii actuale. Şi, în primul rînd, împotriva statului; căci statul, în forma lui de astăzi, este exponentul societăţii, este însăşi organizarea forţelor ei. Principial, statul este pentru sindicalism inacceptabil; pentru că statul este o organizaţie din afară şi deasupra indivizilor; şi, ca orice organizaţie din afară, exercită asupra individului o acţiune opresivă. Şi, în afară de aceasta, statul e doară expresia societăţii de azi: capitalist, militarist, democratic şi naţional, întocmai ca şi societatea. Cu aceste elemente însă, sindicalismul nu poate construi noua omenire. Şi e lesne de înţeles de ce.

Cu ce mijloace şi în ce chip s-ar putea organiza noua societate, o să vedem mai departe. Deocamdată să mi se îngăduie o digresiune în legătură cu statul naţional. Mulţi oameni de treabă se lasă speriaţi de atitudinea antinaţională a sindicalismului; şi pe nedrept. Aş dori să nu se uite că, de obicei, dar mai ales în ultimul secol, toate marile mişcări politice care au frămîntat omenirea au luat atitudine împotriva naţiunii şi naţionalismului. Sindicalismul crede astăzi că există o corelaţie indestructibilă între democratism şi naţionalism; şi totuşi, nu mai departe decît pe la jumătatea veacului trecut, mişcarea democratică avea o puternică coloratură internaţională. Atunci a existat doară acel Comitet Democratic Internaţional, din care făceau parte Ledru-Rollin, Mazzini, Arnold Ruge şi Brătianu, care credea că poate să valorifice democraţia ca pe un concept deasupra tuturor naţionalităţilor. Ce s-a întîmplat de-atunci, cunoaştem, noi care am trăit vremea democraţiilor naţionale. Dar aceasta nu însemnează că sindicaliştii astăzi — democraţii, atunci — nu au avut dreptate. Logiceşte, conceptul de stat naţional este un compus hibrid: statul e un concept politic; naţiunea, unul cultural. Se poate întîmpla ca un stat să fie stat şi să fie şi naţional; se poate întîmpla, dar se întîmplă foarte rar; şi, în orice caz, nu e necesar. Practica nu pledează nici pentru statul naţional, nici contra lui; practica politică pledează pentru statul tare, adică pentru statul în care organizaţia forţelor de producţie şi de repartiţie garantează maximum de echilibru; practica culturală pledează pentru naţiunea în care organizarea forţelor spirituale garantează maximum de randament al puterilor creatoare de cultură. Noi suntem, poate cei mai interesaţi să înţelegem înaintea altora acest adevăr şi să contribuim la răspîndirea lui. În ce mă priveşte, am convingerea că stăm în faţa singurei formule care mai poate înlesni o viaţă liniştită şi rodnică omenirii sfîrtecate şi frînte de grozăvia ultimului război. Iată, deci, în ce sens antinaţionalismul sindicaliştilor ar putea să fie îndreptăţit. Ce e cu antidemocratismul lor vom vedea mai departe.

Sindicalismul cere omenirii o altă mentalitate. Aceasta e ideea fundamentală care străbate întreaga mişcare, de la principiile ei pînă

la cel din urmă amănunt. O vom găsi deci şi în metodele lui de luptă şi în înfăptuirea instrumentelor acestei lupte. Astfel, sindicalismul refuză a face politică propriu-zisă. În termeni generali, desigur, o luptă politică, pentru că politică este orice mişcare cu scop de a schimba raporturile juridice dintr-o societate. Dar politică, în sensul restrîns, este o mişcare numai atunci cînd intră în legătură cu instituţiile constituite, cînd intervine în chip pozitiv, adică nu din afară, ci dinăuntru, ca să provoace schimbarea sau îmbunătăţirea raporturilor juridice de care vorbeam. Concret, luptă politică înseamnă, în regimul de astăzi, luptă parlamentară. O asemenea acţiune este însă hotărît condamnată de sindicalişti. Motivele sînt pentru ei de ordin moral. Eu le-aş considera mai degrabă tactice. Sindicaliştii pricep că în momentul în care vor intra în lupta parlamentară, prin contactul de fiecare zi cu partidele de mijloc sau de dreapta, vor ajunge la un fel de camaraderie şi se va stabili un început de nivelare. Rezultatul fatal al oricărei lupte de acest fel este tranzacţiunea şi compromisul. Dar tocmai compromisul vrea să-l evite cu orice preţ sindicalismul; şi, din punctul lui de vedere, cu drept cuvînt; căci de îndată ce intri în politică, şi iei parte la legiferare, eşti — de la sine înţeles — complice la situaţia întreagă. Dar atunci nu te mai poţi considera ca în afară de societate şi urmărind transformarea ei radicală. Derogări de la acest principiu nu există în practica sindicalistă. Opoziţia hotărîtă pe care sindicatele o fac partidelor socialiste îşi are în acest punct exprimarea cea mai precisă. „Burghezificarea“ socialiştilor care au intrat în lupta parlamentară este cea mai bună dovadă de primejdia care ameninţă orice colaborare cu ordinea stabilită.

Nu uităm că o anumită acţiune politică au întreprins sindicatele. Grevele, asupra cărora vom reveni mai tîrziu, şi care au urmărit să îmbunătăţească viaţa masei proletare, au avut, desigur, o răsfrîngere politică; dacă nu în alt fel, cel puţin în noua legislaţie a muncii, pe care guvernele burgheze, sub presiunea sindicatelor, a trebuit să o adopte. Dar aceasta nu înseamnă, încă, o derogare de

la principiul organizării alături de societatea constituită; căci, pe de o parte anumite îmbunătăţiri în viaţa lucrătorilor erau absolut necesare pentru ca aceştia să poată rezista şi să se poată pregăti în vederea revoluţiei viitoare, iar pe de alta, metoda, calea pe care amintitele avantaje au fost obţinute este proprie sindicalismului şi în conformitate cu principiile enunţate mai sus; aceste avantaje nu au fost obţinute prin colaborare la opera legislativă, ci, din contră, prin constrîngere, prin impunerea punctului de vedere propriu, stînd totuşi în afara ordinii constituite.

Pentru pregătirea noii ordini sociale, sindicalismul preconizează şi realizează organizarea sindicatelor. Sindicatele sînt asociaţiuni profesionale, constituite pe principiul muncii (în sindicate nu intră decît lucrătorii) şi diferenţiate după criteriu meşteşugului pe care fiecare îl exercită. Idealul ar fi ca toţi lucrătorii unei anumite meserii să intre în sindicatul respectiv.

În faţa imposibilităţii de a realiza acest deziderat, sindicalismul ţine să-şi afirme din punct de vedere caracteristic şi închizînd — după cum vom vedea mai tîrziu — însemnate consecinţe. Şi anume: faptul că un sindicat nu poate cuprinde în practică totalitatea muncitorilor respectivi nu primejduieşte puterea ofensivă a sindicatului; căci hotărîtor nu este numărul, ci calitatea membrilor lui. Aşa că, de unde pînă acum democraţia, care se spijinea pe principiul majoritar, urmărea cu toată stăruinţa cîştigarea unui cît mai mare număr de aderenţi, sindicalismul afirmă dintr-o dată că nu are neapărată nevoie de mulţime; că mulţimea este fără îndoială un element care nu poate fi dispreţuit; dar că — la urma urmelor — o mişcare, mai ales la începutul ei, se poate lipsi de număr; absolut indispensabilă îi e însă calitatea. Să acceptăm însă că această calitate a lucrătorului nu este acelaşi lucru cu cultura intelectuală, şi mai ales nu este identică cu aşa-numita intelectualitate. Căci, departe de a-i căuta cu orice preţ, sindicalismul mai degrabă evită pe intelectuali. Şi aceasta pentru mai multe motive. Între altele, pentru că s-a dovedit că acolo unde apare, intelectualul joacă un rol oarecum de parazit. O spune sindicalismul. Dar, trebuie să o recunoaştem, nu tocmai pe nedrept.

Întru atît, întrucît sînt gînditori sociali, intelectualii nu sînt de sine stătători şi nici nu pot constitui o grupă aparte cu idealuri şi revendicări proprii. Între intelectuali asemănările sînt formale. Toţi exercită un acelaşi meşteşug al gîndirii. Dar, pe cîtă vreme în celelalte meserii rezultatele obţinute sînt identice — tot ghete, sau tot scaune, sau tot haine —, la intelectuali, deşi rezultatul este ideea, această idee are particularitatea că nu este în conţinutul ei pretutindeni identică. Una va fi în adevăr semnificaţia şi valoarea unei idei, alta semnificaţia şi valoarea alteia. Şi tocmai divergenţa drumurilor pe care le urmează ideile în înfăptuirea lor este pricina pentru care intelectualii nu pot avea revendicări comune şi nu pot constitui o clasă de sine stătătoare. Căci, să nu se uite, ideea nu se poate analoga cu un fabricat gata. Ea nu e în adevăr decît atunci cînd s-a realizat, cu alte cuvinte, cînd, recunoscîndu-i-se calitatea de „ideal“, s-a trecut la înfăptuirea ei. Iată de ce intelectualul nu e de sine stătător, ci va trăi întotdeauna în funcţie de acel grup social, care va fi mai în măsură să ia asupra lui şi să ducă la bun sfîrşit realizarea planurilor de reformă sau a idealului de viaţă al intelectualului respectiv. Aceasta însă ar îndreptăţi numai în foarte mică măsură lipsa de interes a sindicalismului pentru intelectuali. Teama sau mai degrabă neîncrederea faţă de intelectuali are pentru sindicalişti şi alte rădăcini. Principiul fundamental şi marea mîndrie a sindicatului e că el este o mişcare naturală. Tot ce se întîmplă în şi prin sindicalism e în ordinea lucrurilor să se întîmple. Teoria sindicalismului nu este o construcţie dialectică, ci doar sistematizarea convenabilă a unor concluzii pe care le impune situaţia de faţă. Într-o asemenea situaţie, intelectualul nu poate fi dorit. El se lasă prea mult furat de propriile lui idei şi e prea lesne înclinat a confunda construcţiile sale cu realitatea. Unde intervine deci un intelectual, se iveşte şi primejdia unei intervenţii în mersul normal al lucrurilor, care fără îndoială poate promova, dar poate şi falsifica evoluţia firească a societăţii. Acesta e deci un al doilea motiv de neîncredere. Şi mai e unul, poate cel mai însemnat. Meseria de intelectual este foarte deosebită de celelalte, îndeletnicirea zilnică cu ideile este o muncă ceva mai

rafinată, un meşteşug mai subţire, care foarte uşor naşte prezumţia unei mari deosebiri de calitate şi a unei ierarhizări a meseriilor în favoarea intelectualilor. Aceştia sînt înclinaţi a se socoti întotdeauna de o altă esenţă cu ceilalţi muncitori, prin preocupările lor şi prin factura lor sufletească. Acolo unde se iveşte, intelectualul pretinde întotdeauna pentru el rolul conducător. Dar aceasta ar duce fatalmente, şi în viitoarea organizare, la o diferenţiere înăuntrul societăţii; şi anume, la monopolizarea conducerii de către o anumită categorie de oameni. Ceea ce, evident, nu însemnează deloc rezolvarea problemei, care pentru sindicalism este desfiinţarea funcţiunii opresive a statului. Situaţia ar fi în adevăr aceeaşi, cu singura deosebire că noii conducători s-ar alege numai dintre intelectuali. Însemnează aceasta că sindicalismul e în duşmănie declarată cu intelectualii? Nu. Sindicalismul recunoaşte valoarea intelectualilor şi necesitatea existenţei lor; între altele, şi pentru că nu poate nega utilitatea absolută a aşa-numitelor funcţiuni generale în orice întreprindere, funcţiuni care sînt îndeplinite de intelectuali. Ceea ce contestă sindicalismul este însă valabilitatea actualelor criterii de ierarhizare. Nu se poate vorbi — crede sindicalismul — de meserii calitativ inferioare sau superioare, pentru că singurul criteriu de valorificare este necesitatea acelor meserii pentru bunăstarea organismului social. Din acest punct de vedere, existenţa tuturor meseriilor e egal necesară, atît cît corespunde unei funcţiuni sociale normale. Acesta e aşa-numitul principiu al convertibilităţii profesiunilor. Calitatea nu intervine decît în aprecierea felului în care o profesiune este exercitată; ea priveşte randamentul şi calitatea rezultatelor muncii. Diferenţierea calitativă se face deci înăuntrul sindicalismului nu pe meserii, pe clase sau pe orice grup în genere, ci pe persoane. Cu aceste persoane, calitativ diferenţiate, contează sindicalismul. Dacă intelectualii renunţă la prezumţia lor de meserie superioară, dacă admit principiul convertibilităţii şi se supun unei selecţiuni individuale, conlucrarea cu ei e asigurată. Dacă nu, sindicalismul se poate lipsi de ei.

Aceasta poate să fie numai o pretenţie a sindicaliştilor, dar

poate să fie şi mai mult decît o simplă pretenţie. Căci, să nu uităm: sindicalismul a trăit de fapt pînă astăzi mai mult fără intelectuali. Era de altfel şi firesc: dacă în adevăr sindicalismul e în ordinea normală a lucrurilor, el se desfăşoară oarecum de la sine. Un proces natural nu poate fi oprit: el poate fi întîrziat numai sau poate fi promovat, după împrejurări; dar oprit pur şi simplu, nu. Intelectualii au ceva de învăţat de aci.

Consideraţiunile de pînă aci lămuresc pînă la un punct structura sindicatului şi principiile care prezidează la închegarea acestei formaţiuni, care nu e decît instrumentul de acţiune a sindicalismului.

Să-i vedem acum mijloacele. Două lucruri sînt de reţinut din cele de mai sus: întîi, că sindicalismul urmăreşte înlăturarea totală şi în bloc a sistemului de instituţiuni actuale; al doilea, că, încredinţat de necesitatea unei refaceri totale, el nu vrea să aibă nici un punct de conlucrare cu societatea de astăzi. Tot din aceste principii se inspiră şi metodele de acţiune. Sindicalismul nu tratează; el nu poate să trateze cu societatea burgheză. Tratative însemnează tocmeală; şi tocmeală însemnează tranzacţie; iar tranzacţie însemnează, după cum am văzut deja, un fel de conlucrare. Deci, calea nu poate să fie decît alta. În momentul în care, de pildă, Confederaţia Generală a Sindicatelor socoteşte că, pentru interesele muncitorimii şi ale sindicalismului, o anumită legiferare este necesară, ea cere de la guverne această legiferare, pur şi simplu. Ea nu vrea să cerceteze împreună cu delegaţii societăţii actuale dacă cererile formulate sînt juste sau nu, sînt oportune sau nu, sînt realizabile sau nu. Sindicatele au socotit o dată aceasta la ele acasă şi au hotărît. Ceea ce trebuie să urmeze e răspunsul statului la cererile făcute. Aceasta este aşa numita acţiune directă; ea constă în pretenţia de a se satisface necondiţionat cererile o dată formulate, sub ameninţarea pentru stat de a fi pus în imposibilitate să-şi exercite mai departe funcţiunea. Mijloacele prin care această ameninţare s-ar putea realiza sînt, după împrejurări: boicotul, sabotajul şi greva. Asupra lor nu e necesar să stăruim prea mult. Este totuşi o formă a grevei, şi anume greva generală, care e de o deosebită însemnătate. Importanţa ei este că poate opri la un moment dat întregul mecanism social. Toată or-

ganizaţia societăţii este în asemenea momente la dispoziţia celor care fac greva. Teoretic cel puţin. Dar greva generală nu este un instrument care să se poată aplica în fiecare zi. Greve generale au fost încercate şi realizate şi la noi în ţară, şi aiurea. Dar nu în intenţia de a opri activitatea statului şi de a face să treacă puterea asupra greviştilor. La acestea nu gîndesc încă sindicaliştii serios, pentru că — socotesc ei — nu e încă vremea. Deocamdată, greva generală are mai mult o funcţiune educativă. Ea se proclamă cu termene fixe şi pentru perioade bine hotărîte; greva generală — mai drept, suspendare de lucru — la 1 Mai, grevă generală cu prilejul împuşcării unui lucrător, acestea sînt fapte pe care le-am trăit. Dar ele erau mai mult manifestaţii decît acţiuni ofensive. De aci şi caracterul educativ de care vorbeam. O grevă generală este educativă pentru lucrători, pe care îi face conştienţi de forţa lor şi educativă pentru „ceilalţi", cărora le arată cu ce eventualităţi au să conteze. Dar ea mai este educativă încă într-un alt sens, pe care l-aş numi „metafizic". Georges Sorel, unul din cei mai subtili şi mai sugestivi cugetători ai mişcării sindicaliste, numeşte greva generală „un mit social". Dacă în adevăr această grevă generală la care lucrătorii se exercită, prin foarte dese repetiţii generale, va avea vreodată loc, se va proclama anume cu scopul precis ca să răstoarne ordinea stabilită, nu se poate afirma cu siguranţă. Dar aceasta nici nu e aşa de important. Căci greva generală pentru care se pregătesc lucrătorii nu e însemnată prin ea însăşi, ci prin pregătirea ei. Ea stă întotdeauna înaintea conştiinţei lucrătorului ca un avertisment, ca un ideal şi ca un îndemn; ea încheagă energiile şi încurajează în luptă; ea este obiectivarea tuturor dorinţelor şi nădejdilor lucrătorilor. Mit social este greva generală, după cum mit social a fost a doua venire a lui Hristos. Apropierea aceasta poate să ne lămurească. Mărturisirea credinţei care anunţă a doua venire a lui Hristos nu mai e înţeleasă de nimeni astăzi literal. Nu e mai puţin adevărat însă că începuturile creştinismului au crescut sub ameninţarea şi sub nădejdea acestei a doua veniri. Istoria Bisericii creştine poate înşira nenumărate termene care se fixează venirii a doua. Anul 1000 este cel mai cunoscut din acestea. Anul 1000 a trecut şi el, fără ca Hristos să se arate. Dar în

aşteptarea lui, omenirea se pregătise. Înăuntrul comunităţilor creştine viaţa se schimbase, ca să se adapteze judecăţii anunţate; şi se schimbase în aşa măsură, încît vechile raporturi juridice se găseau de fapt înlocuite. Creştinismul crease forme noi de viaţă. O altă mentalitate stăpînea lumea europeană; şi, dacă anul 1000 nu a fost în adevăr anul revenirii lui Hristos şi cel al judecăţii celei mari, el a fost în orice caz încheierea păgînismului. În acest sens poate fi şi greva generală un mit social: un termen fictiv de realizare a tuturor nădejdilor, în umbra căruia muncitorimea pregăteşte transformarea totală.

Cu aceasta însă intrăm în problema realizărilor practice pe care le urmăreşte sindicalismul. Ce a vrut să răstoarne şi cum crede că poate şi trebuie să răstoarne, am văzut. Ce vrea să creeze însă e mai puţin clar. Despre lucrurile acestea am mai vorbit la început. O mişcare strict teoretică, pornită şi construită din capul unuia sau al cîtorva, are întotdeauna un plan precis de reclădire. Dacă acest plan se potriveşte sau nu realităţii, asta e altceva. Vorba e că îl are întotdeauna; precis, frumos, armonic, pînă la cele mai mici amănunte, ca orice lucrare de cap. Spre deosebire, sindicalismul care aşteaptă răsturnarea nu ştie precis ce va face după această revoluţie. La 1901, la amintitul congres al Confederaţiei Generale a Muncii, ţinut la Lyon, s-a pus la dispoziţia sindicatelor şi diferitelor burse ale muncii un chestionar. Se dădea tuturor un termen de un an de zile, în care să se răspundă cam cum ar înţelege fiecare organizaţie noua aşezare socială după greva generală. Răspunsurile au fost toate foarte generale şi foarte vagi. Se cerea în genere o formă federativă, cu un stat administrativ şi nu politic, şi cu elementul muncii drept bază a întregii organizaţii. Evident, e cam puţin. Unii dintre cei care au încercat să sintetizeze teoretic mişcarea au fost siliţi să o recunoască. Cu un corectiv însă: şi anume, că nici o revoluţie nu a ştiut precis ce va face după ce se va isprăvi revoluţia propriu-zisă.

Dar, zic şi ei, şi cu aceasta începem să definim sindicalismul faţă de marile mişcări sociale şi prezente, un lucru e sigur: revoluţia

această nu se poate întîmpla şi nici nu se va întîmpla după ordin. Ei va trebui să-i preceadă în orice caz şi cel puţin o transformare morală a întregii societăţi. Şi tot sindicatului îi revine rolul de a pregăti această transformare. Cum? Am văzut-o în analogia cu comunităţile creştine, atunci cînd vorbeam de greva generală. Am subliniat în altă parte caracterul de organizaţie pasivă, de rezistenţă al sindicatului. Să relevăm deci, aci, un alt aspect al lui, caracterul de organizaţie activă, pentru realizarea unei noi mentalităţi. Ce va fi această nouă mentalitate, iarăşi nu poate spune sindicalismul, şi cu drept cuvînt. Este probabil însă că viaţa în sindicate, cu raportul ei de cooperaţie şi de solidarizare, va crea, cu timpul, omenirii o mentalitate nouă. Noi reţinem deocamdată afirmaţia — de o covîrşitoare însemnătate — că revoluţiei sociale trebuie să-i preceadă o revoluţie morală.

Este însă în acest punct o foarte simţitoare deosebire între socialismul propriu-zis şi sindicalism. Socialismul crede că transformarea societăţii se va face prin evoluţia tehnică. Hotărîtor este factorul economic, care singur trage după el toată maşinăria socială. Nu se contestă, la urma urmelor, că unei anumite forme de producţie îi corespunde o anumită structură a conştiinţei individuale şi publice; dar se pretinde că cea dintîi condiţionează şi cauzează pe acestea din urmă.

Cu totul altă poziţie ocupă deci sindicalismul, cînd pune în sarcina sindicatelor grija plămădirii unei noi mentalităţi pentru omenire. El pretinde pur şi simplu precumpănirea factorului moral în evoluţia socială şi condiţionarea acesteia din urmă prin cel dintîi. Nu ştiu cu cît drept se vorbeşte astăzi — se vorbeşte de altfel şi prea mult, ca să fie adevărat — de falimentul socialismului. Un lucru e sigur însă: anume că structura sufletească din care s-a născut teoria socialistă e astăzi depăşită. Nu mă gîndesc numai la metoda materialismului istoric, pe care o amintii mai sus; despre ea se poate spune, la urma urmelor, că nu e decît un hegelianism mutilat prin neînţelegere. Vreau să vorbesc însă de însuşi spiritul socialismului, care e de un dogmatism ce dă de bănuit. Marxismul ştie sigur ce se va întîmpla. Nu e vorba de bănuieli sau de profeţii, ci de calcule.

Sîntem în plină ştiinţă pozitivă. El ştie cu precizie că perioada capitalismului se va consuma. Ştie precis şi cînd se va consuma. Are lipsa de spirit critic şi de prudenţă să anunţe chiar data exactă a consumării. Socialismul este, ca factură sufletească, ultima întrupare — şi nu cea mai simpatică — a dogmatismului raţionalist.

Cu totul altfel sindicalismul; el nu ştie nimic precis; el bănuieşte şi aşteaptă; doreşte o transformare a societăţii; adună date şi observaţii şi crede această transformare probabilă, într-o direcţie pe care mai mult o simte, decît o înţelege. Este, evident, altceva. Se obişnuieşte a se trece sindicalismul la remorca socialismului. Să nu ne înşelăm. Este doar un mijloc comod de clasificare. În istoria filosofiei, astăzi încă, Fichte, Schelling şi Hegel sînt socotiţi ca urmaşii lui... Kant. De ce nu ar fi şi sindicalismul urmaş al socialismului? Dar clasificările acestea, făcute de istorici, sînt bune tot numai pentru istorici. Pentru lumea cealaltă, între socialism şi sindicalism e aceeaşi depărtare ca de la Descartes la Bergson; cu singura restricţie că valoarea filosofului stă în primul caz deasupra, iar în al doilea dedesubtul doctrinei respective.

În afară de aceasta, încă o consideraţie dovedeşte cît de actual este sindicalismul şi cît de adînci rădăcini are el în contemporaneitatea noastră sufletească. Aminteam mai sus teoria minorităţii conştiente şi principiul diferenţierii calitative în sindicalism. Este tot ce poate fi mai potrivnic democraţiei. Pentru aceasta, societatea era o asociaţie contractuală, izvorîtă din voinţa liberă a indivizilor. Nu pot spune dacă forma contractuală garantează egalitatea contractanţilor sau dacă această egalitate face posibilă contractarea. Fapt e că în teoria democratică contractul şi egalitatea sînt postulate fundamentale. Din aceste două elemente se deduce uşor principiul majoritar, care şi el la rîndul lui se sprijină pe propoziţia: voinţa colectivă este egală cu suma voinţelor individuale liber exprimate, consecinţă a postulatelor de mai sus. Cu aceasta avem schema aproape completă a democratismului. Care sînt structura lui şi resorturile lui ideologice? Că toţi oamenii sînt egali este o afirmaţie aşa de surprinzătoare încît toată istoria democratismului teoretic nu

e decît un şir de corective ale acestei afirmaţii. Şi cu toate acestea, nimic nu e mai explicabil decît propoziţia aceasta a egalităţii, dacă o privim în rădăcinile ei. Concepţia democratică este rezultatul aplicării spiritului ştiinţelor pozitive la cercetarea vieţii umane. În adevăr: s-a spus de atîtea ori — şi nu pe nedrept — că marea revoluţie ştiinţifică a Renaşterii şi a începuturilor evului modern stă în considerarea cantitativă, abstractă a realităţii. Obiectele sînt dezbrăcate de ceea ce au ele personal, diferenţiat, calitativ şi luate în ceea ce au ele comun ca obiecte. Dar în acest caz ceea ce le mai deosebeşte nu este o notă specifică a lor — conţinutul fiind la toate acelaşi —, ci faptul că sunt *altele* în timp şi spaţiu, că sînt numeric deosebite. Aci e rădăcina considerării cantitative a realităţii. Aplicaţi această metodă şi la cercetarea oamenilor şi veţi vedea că rezultatul este tocmai democraţia: oamenii sînt toţi egali, dar numeric deosebiţi, după cum deosebite sînt diferitele unităţi în seria 1 + 1 + 1 + ... şi aşa mai departe. Societatea este, în acest caz, suma indivizilor care o formează, iar voinţa colectivă egală cu suma voinţelor individuale. De unde şi criteriul majoritar în stabilirea voinţei colective.

Se poate obiecta că acesta este vechiul democratism al lui Rousseau. Desigur! Dar aş fi bucuros să-mi spună precis cum e democratismul care nu mai e al lui Rousseau; aş vrea să citesc anume sau să ascult undeva o definiţie a democratismului care să nu fie a lui Rousseau şi să fie totuşi democratism. Ştiu că de la o vreme se vorbeşte în noile democraţii de regionalism, de reprezentanţă proporţională etc. Dar asta nu mai e democraţie. Dacă democraţie înseamnă astăzi punerea în valoare a tuturor forţelor productive ale unei societăţi, atunci nu e om în lume astăzi care să nu fie — cel puţin în teorie — democrat; iar dacă democraţie înseamnă dreptul fiecăruia de a ajunge la locul care se cuvine capacităţii lui — posibilitatea de circulaţie, ascendentă şi descendentă, în corpul social —, atunci democrat a fost la noi şi P. P. Carp, după însăşi declaraţia lui. Democraţia nu poate fi nici regionalistă, nici proporţionalistă. Ea este unificatoare şi majoritară. Copil bun al

scientismului modern, ea s-a ridicat din considerarea aritmetică a societății și nu poate renunța — fără contradicție de moarte — la punctul de vedere cantitativ.

Nu avem deci de-a face cu o teorie nouă, izvorînd din nevoile actuale ale spiritului, ci cu o teorie izvorîtă din vechea obișnuință științistă a omenirii. Căci nevoile noastre sufletești sînt altele. Ceea ce caracterizează momentul *nostru* în evoluția spirituală este, între altele, întoarcerea la considerarea antropologică a omului, pe care Renașterea a cunoscut-o și a profesat-o cu o strălucire și o profunzime necunoscută încă; întoarcerea spre individual, nu numai în preocupările de laborator sau de bibliotecă, unde raționalismul este strîns de aproape de un antiintelectualism aproape proteic, nu numai în disciplinele spirituale unde vechea psihologie pozitivistă, științifică, abstractă este înlăturată de psihologia diferențială, ci chiar în viața socială. Cu adevărat nou și răsfrîngînd necesitățile și preferințele vremii este sindicalismul cînd proclamă, de exemplu, principiul diferențierii calitative și cînd, ca urmare logică, cere gruparea lucrătorilor pe bresle, bănuind că lucrătorilor din aceeași meserie le e comună mentalitatea, structura sufletească. E greu, e și oarecum zadarnic, să spunem dacă acest fel de a vedea are sau merită să aibă aprobarea noastră. Organizarea societății pe principiul recunoașterii formelor vii de viață socială este astăzi, cel puțin ca tendință, un *fapt* care nu are nevoie de nici o aprobare sau justificare, pentru simplul motiv că *există*. Este așa de în ordinea lucrurilor de azi această organizare sprijinită pe calitățile diferențiale ale indivizilor, încît ea nici nu e specifică sindicalismului; federalismul și descentralizarea, cele două mari probleme care par a caracteriza epoca noastră, își au rădăcina în același fapt pe care îl subliniem aici. Chiar viața noastră publică de după război ne oferă două cazuri tipice. Cel dintîi, Partidul Poporului. Cînd s-a organizat, după război, partidul acesta era o *ligă*. Nu era un partid politic propriu-zis, cu stat major la centru, cu statut și cu program; ci numai o reuniune de formațiuni locale,cu necesități de organizare locale, cu programe

locale. Aşa ştiu eu că s-a închegat şi a crescut Liga Poporului. De atunci, ea a devenit partid: o formaţiune cu putere centrală, unificatoare şi... abstractizantă. În folosul cui? Aceasta e de văzut.

Al doilea caz, Partidul Ţărănesc. Istoria lui e cunoscută. S-a născut deodată în mai multe puncte ale ţării. Aş zice, s-a născut în acelaşi timp şi independent, în mai multe comune ale aceluiaşi judeţ. Programul nu a fost program, ci o mulţime de programe. Iar cînd diferitele partide ţărăneşti s-au întrunit pentru prima oară în congres, ele nu aveau nici măcar în linii largi un program comun. Şi aci lucrurile s-au mai schimbat. Oamenii cu practică politică au făcut şi aci un program. Din nefericire — sau din fericire? — nu trăieşte acest program în conştiinţa nimănui. Un elector care ar vrea să lucreze în numele acestui program ar rămîne de ocară. Trăiesc şi astăzi programele locale; şi însuşi partidul nu trăieşte efectiv decît în judeţele care au avut putinţa să-şi facă asemenea programe. Ceea ce spun eu aci nu sînt credinţe sau nădejdi; ca unul ce trăiesc în afară de orice formaţiune politică şi de orice preocupare politică militantă, nu pot avea şi nici nu am dorinţe în această materie. Ceea ce spun eu sînt fapte. Exemplele precise îmi stau oricînd la îndemînă.

Şi, ca să ne întoarcem la problema noastră: iată deci că fenomenul acesta al descentralizării sub toate raporturile, cu alte vorbe: al aprecierii calitative a realităţii este mult mai general; iar atunci cînd sindicalismul şi-l însuşeşte ca principiu, el nu face decît să realizeze una din necesităţile spiritului contimporan.

Am văzut care este în linii largi structura generală a sindicalismului în ethosul lui, în problema lui, în mijloacele lui de realizare, în idealurile către care se îndreaptă. Să ne grăbim spre încheiere. Am stăruit, poate prea mult, asupra faptului să sindicalismul este o mişcare ce se sprijină pe utilizarea formelor vii şi concrete ale vieţii, care nu cere numai respectarea lor — ceea ce la urma urmelor ar putea fi un ideal contemplativ, estetic — dar crede că refacerea omenirii nu poate veni decît tocmai pe calea utilizării complete a acestor forme vii, de viaţă adevărată. Impresia mea este însă — şi am

mai spus-o — că avem aci de-a face cu un principiu care este însuşi chiagul vieţii actuale. Democraţia a însemnat, sub toate raporturile, o mare risipă de energie. Plecarea de la omul abstract, lucrînd cu el şi utilizîndu-l numai în elementele care intrau în conţinutul conceptului de om, ea lasă neorganizate pentru omenire toate calităţile specifice fiecărui individ, care nu sînt numai „sarea pămîntului", ci mai mult încă, singurele resorturi adevărate ale activităţii umane. Democraţia a socotit cu numărul. Vremea noastră socoteşte cu individul, ca făptură vie a lui Dumnezeu, cu preferinţele şi îndemînarea lui specială, cu capacitatea lui proprie, cu mediul lui natural în care este plasat, în care se simte mai la îndemînă şi în care poate lucra mai din plin decît în oricare alt loc. În faţa risipei democratice, vremea noastră ridică principiul şi fapta economiei conservatoare. Să nu ne înşelăm şi să nu ne încurcăm în cuvinte. Nici sindicalismul şi nici o nouă formaţie politică — întrucît e cu adevărat nouă — nu e democratică, în sensul democraţiei clasice, singurul ei sens posibil. Ci toate sînt conservatoare. Nu în sensul vechi al cuvîntului. Ci într-un sens mai larg, după care este conservatoare orice formulă politică ce asigură un maximum de economie a forţelor sociale. Vechiul conservatorism se defineşte altfel, dar, la drept vorbind, nu e altceva. Căci tradiţie, autoritate, continuitate în ascensiunea unui individ, excelenţă în meserie ş.a., elemente cu care se defineşte astăzi conservatismul, nu sînt decît mijloace prin care se realizează acel maximum de economie de care vorbeam. Încercarea mea de definiţie este, cel puţin logiceşte, preferabilă, pentru că ea defineşte conservatismul prin elementele facturii lui şi nu prin instrumentele lui de realizare. Şi, în afară de aceasta, ea înglobează toate noile mişcări sociale, fără să lase la o parte nimic din ceea ce era constitutiv în vechiul conservatism. Dacă e nevoie de o asemenea înglobare? Credem că da. Altfel, nu am avea nici o explicare a recrudescenţei pe care o trăieşte astăzi pretutindeni conservatismul.

Conservator este deci, în factura lui intimă, şi sindicalismul, pentru că tot conservator este ethosul vremii noastre, din care sindicalismul se ridică. Profeţii asupra viitorului lui e greu de făcut.

Profeţiile sînt de altfel apanajul altora. După război, mişcarea sindicalistă a suferit grave înfrîngeri. A suferit înfrîngeri poate şi din pricina unei grabe pe care concepţia sindicalistă nu o îndreptăţea şi nu o recomanda; grabă provocată de cunoscute conjuncturi externe, care pentru mulţi au fost motiv să-şi piardă măsura şi siguranţa de acţiune. Poate să fie îndoielnic dacă sindicalismul se va realiza vreodată. Demn de ţinut în seamă e pentru mine faptul că această mişcare închide în ea cele mai caracteristice elemente ale facturii epocii noastre. Şi tocmai desprinderea acestor elemente şi cumpănirea semnificaţiei lor a fost ţinta cea mai însemnată a expunerii de faţă. Iar dacă această expunere a atras măcar atenţia asupra problemei, voi socoti că ea şi-a îndeplinit din belşug rosturile.

[*1923*]

NOTĂ ASUPRA UNEI NOI CLASE DE JUDECĂŢI

Exemplul forţei pe care îl ia Onicescu, în articolul de mai sus[1], pentru a indica schimbarea ce se efectuează în mecanismul logic al ştiinţelor, este în adevăr caracteristic*. El arată lămurit pînă în ce măsură judecăţile de relaţie au înlocuit astăzi, în ştiinţă, predicaţia. Analiza acestui exemplu provoacă însă următoarele reflecţii:

Reduse la cea mai simplă şi mai caracteristică expresie, cele două concepţii ale forţei se prezintă aproximativ aşa:

(1) Soarele are o forţă, graţie căreia (sau: din care cauză) atrage Pămîntul;

(2) Soarele şi Pămîntul, puşi în prezenţă, exercită o influenţă fizică unul asupra altuia. Această influenţă se poate măsura. Rezultatul măsurătorii este forţa, reprezentanta cantitativă a înrîuririi reciproce dintre cele două corpuri.

În primul caz, forţa e o calitate a Soarelui. Judecata respectivă are în adevăr fizionomia substanţialistă şi se poate aşeza uşor în predicaţie.

În cazul al doilea, forţa este o relaţie între cele două corpuri puse în prezenţă, care au, ambele, faţă de forţă, din punct de vedere logic, aceeaşi situaţie. Forţa ar fi deci *un fapt*, care *se constată* ori de cîte ori cele două corpuri sînt în prezenţă. Despre cele două corpuri

---

* E adevărat că — după cunoştinţa mea, cel puţin — conceptul de forţă nu a fost încă tratat, nici chiar în lucrările ştiinţifice, de această manieră. Îmi permit a crede totuşi că progresele limbajului matematic sînt astăzi suficiente, nu numai pentru a îngădui, dar chiar pentru a pretinde o asemenea tratare. Exemplul pe care îl amintim poate fi deci pe drept cuvînt considerat ca specific şi definitoriu pentru structura logică a ştiinţei actuale.

se afirmă, din punct de vedere logic, acelaşi lucru; nimic mai mult despre unul decît despre celălalt.

Ieşind din cazul concret: judecata de tipul întîi se poate formula:

$$a > b,$$

adică a este b.

Cea de tipul al doilea,

$$a\ R\ b,$$

adică a şi b stau în relaţia R.

Am deduce că există deci două clase de judecăţi bine distincte şi cu funcţiuni deosebite: judecăţile de predicaţie şi judecăţile de relaţie.

Să notăm că dacă indicaţiile de mai sus sînt juste, atunci

$$a\ R\ b$$

este totuna cu

$$b\ R\ a,$$

ceea ce în cazul analizat mai sus e adevărat.

Dar să luăm un alt exemplu: *a este mai mare decît b*. Propoziţiile de acest fel sînt considerate în genere ca judecăţi de relaţie. Să observăm însă că dacă punem propoziţia de mai sus în forma

$$a\ R\ b,$$

atunci

$$b\ R\ a$$

nu mai subzistă, ca în cazul propoziţiei forţei, de pildă, ci este de-a dreptul fals.

Cred să pot afirma că judecăţile de acest tip nu sînt cazuri speciale ale judecăţilor de relaţie; ele constituiesc o clasă aparte, cu funcţiuni bine definite, şi se inserează, prin structura lor logică, între judecăţile de relaţie şi cele de predicaţie.

Pentru moment, nu fac decît să indic problema. Voi reveni cu precizări asupra ei, într-un număr apropiat[2].

[*1923*]

INDIVIDUALISMUL ENGLEZ

Grija pentru libertăţile personale şi drepturile individului este îndeobşte recunoscută ca stînd la baza întregii vieţi publice engleze. Într-o ţară şi la un popor la care, siguranţa de sine face inutilă agitarea oricărei flamure, individualismul (*the old — the very old — english political theory*) se bucură de toate prerogativele panaşului. Pentru toată lumea deci, „ţara clasică a individualismului" şi „Anglia" sînt unul şi acelaşi lucru.

Şi totuşi, nicăieri mai mult ca în Anglia opinia publică nu se exercită mai solidar şi mai aspru împotriva individualităţilor proeminente. John St. Mill deplîngea el însuşi „ura de moarte" pe care conaţionalii săi o hrănesc tuturor originalităţilor impetuoase. Să amintim numai că Shelley a murit la Roma, urmărit de această ură toată viaţa, chiar după pălmuirea lui la ghişeul poştei din Veneţia; că Byron a fost silit să pribegească o jumătate din viaţă; că Oscar Wilde s-a stins într-un hotel obscur din Paris; iar Brummel, într-un colţ uitat al Franţei, lipsit în cele din urmă şi de leafa funcţiei de viceconsul pe care o îndeplinise o vreme. Şi lista se poate prelungi*.

Alăturarea acestor fapte nu poate să nu surprindă. Un individualism care neagă individualitatea în drepturile ei de armonică şi deplină desfăşurare este — după bunul simţ — o contradicţie. Şi atunci,

* Indulgenţa pe care englezii o manifestă astăzi faţă de Bernard Shaw e făcută probabil cel puţin pe jumătate din dispreţ: Shaw este un irlandez; şi ca atare îi distrează. De aceea nici nu vreau să compar indulgenţa aceasta cu îngăduinţa amuzată pe care marile doamne de la curtea lui Ludovic al XVI-lea — nebănuitoare a ghilotinei care deja începuse să se ridice — o acordau *Discursului asupra inegalităţii*... sau *Contractului social*.

sau individualismul poporului englez nu e decît o formulă de convenienţă — ceea ce de altfel s-ar încadra perfect în teoria straniului *cant* englezesc,

sau legăturile dintre individualism şi individualitate sînt altele decît cele pe care le bănuieşte bunul simţ.

Problema aceasta merită cu atît mai mult să fie lămurită, cu cît ea poate duce şi la caracterizarea operei pe care Editura Cultura Naţională o dă publicului nostru, prin traducerea de faţă.

Preţuirea omului ca om, fapt care constituie în linii mari esenţa însăşi a individualismului, nu este o operaţie de la sine înţeleasă. Evul mediu, de pildă, nu a cunoscut-o. Împărţirea oamenilor în tot felul de corporaţii, aşezarea lor sub tot felul de ierarhii, înlesnea pretutindeni considerarea individului ca element al unui tot mai mare, care singur era definitoriu pentru om şi îi fixa oarecum nu numai funcţiunea, dar chiar structura sufletească. Real era grupul, nu elementul constitutiv. Viaţa se scurgea în comunitate şi prin comunitate. Aşa ne spune cel puţin istoria; care adaugă — nu fără o nuanţă de materialism istoric — că necesitatea economică a organizării sociale în bresle aducea cu sine „tipizarea". Afirmaţia este numai parţial exactă. Ideile descurajator de confuze, pe care le luăm cu noi din şcoală asupra evului mediu, lucrează probabil şi în aceste generalizări. Nu este exact, de pildă, că organizarea în bresle e de natură a încuraja crearea unui tip comun. Sînt cazuri în care această organizare coincide cu o foarte vie varietate a formelor de viaţă. Iată un exemplu ceva mai vechi: cu o sută de ani înaintea lui Alexandru cel Mare, poezia greacă se rezuma aproape numai în teatru; era în vremea libertăţii şi democraţiei greceşti, cînd fiecare cetăţean era ţinut, prin chiar această calitate a lui, să îndeplinească tot felul de funcţiuni: judecător, om politic, conducător de armate sau de flotă; după Alexandru, adică după instaurarea domniilor absolute, funcţiunile fiind ocupate numai de oameni *numiţi* în acest scop, a început să se ivească specializarea, care fatal a condus la formarea

breslelor; ei bine, tocmai în acest timp, de organizare corporativă, adică în cele două-trei veacuri care urmează domniei lui Alexandru, în poezia elenistică apare o varietate de genuri surprinzător de bogată. Viaţa corporativă aşadar nu nivelează şi nu uniformizează aspectul întîmplărilor, şi nici pe oameni.

Adevărul e probabil altul. Uniformitatea cenuşie, sub care sîntem învăţaţi a ne reprezenta pe oamenii evului mediu, provine nu din lipsa de varietate a acestora, ci din lipsa *interesului* acelei epoci pentru personalitatea umană. Nu lipsa individualităţilor, ci lipsa conştiinţei individualităţii caracterizează deci veacul de mijloc.

Într-o oarecare măsură la aceasta a contribuit şi structura vieţii religioase a timpului*. Felul în care se concepe legătura dintre om şi Dumnezeu este în genere dătător de seamă pentru întreaga aşezare spirituală a unei epoci. Care era deci forma vieţii religioase în evul mediu? Pentru Biserica creştină Catolică, lucrul e îndeobşte cunoscut. Legături între om şi Dumnezeu aproape că nu există în chip direct. Mîntuirea individuală nu e posibilă prin comunicarea nemijlocită cu divinitatea, ci doar cu ajutorul Bisericii. Între om şi Dumnezeu stă Biserica: şi încă, deasupra omului; căci numai în comunitatea creştină a Bisericii, şi *prin* ea, e cu putinţă mîntuirea**. E natural ca în asemenea împrejurări individul să fie absolut redus ca însemnătate în faţa comunităţii, care devine autoritate nediscutată. Ce însemnează pentru catolicism autoritatea Bisericii şi cît

---

* Pentru a înlătura de la început orice nedumerire: urmărirea evoluţiei individualismului pe latura religioasă, pe care o încercăm în schiţă în acest *Cuvînt introductiv,* nu presupune o legătură cauzală între o serie de fapte şi cealaltă. Această metodă poate fi în linişte lăsată pe seama materialismului istoric sau a altor puncte de vedere tot aşa de categorice. „Explicarea cauzală" este o veche iluzie ştienţistă, care nu-şi mai are locul în filosofie. Ceea ce am voi să încercăm noi e doar stabilirea unor corelaţii şi a unor paralelisme între diferitele aspecte ale vieţii, care corelaţii pot duce, în cazul nostru, la definiţia structurii spirituale a omenirii în anumite momente. Intenţiile noastre sînt, deci, mai ales descriptive.

** De aci şi afirmaţia, numai în aparenţă obscură şi paradoxală a lui Möhler, că schismaticul păcătuieşte chiar atunci cînd are dreptate: căci prin separaţia lui de ceilalţi rupe comunitatea de iubire (am zice mai degrabă: *se rupe* de comunitatea de iubire) pe care o constituie Biserica.

de grozav dispar drepturile conştiinţei şi ale raţiunii individuale în faţa acestei autorităţi, a spus-o cel mai lapidar Augustin: *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*[1]. E aproape tragic. Dar e nu numai orientarea, ci chiar sentimentul întregii epoci. Altfel, cum ar fi putut concepe şi lansa acelaşi Augustin vestita teorie — pentru noi, răsăritenii, de-a dreptul de neînţeles — cu *fides implicita*, după care mîntuirea nu cere numaidecît legătura omului cu Dumnezeu, ci doar păzirea unor reguli pe care le stabileşte Biserica? Iar că atitudinea aceasta este esenţială Bisericii Catolice în genere se vede şi din faptul că chiar într-un timp aşa de nesigur pentru doctrină cum e începutul veacului al XIX-lea în Germania, Möhler identifică pur şi simplu autoritatea cu religia creştină.

Biserica deci, *militans, patiens et triumphans*, adevărat *corpus Christi*, rămîne întotdeauna marele principiu regulator al legăturilor dintre om şi Dumnezeu. La afirmaţia aceasta nu face excepţie nici mişcarea mistică apuseană. Este adevărat că franciscanii reprezintă o nuanţă ceva mai personalistă în sînul Bisericii Catolice. Nu este o simplă întîmplare, de pildă, că Duns Scot şi Occam, părinţii nominalismului, erau, în afară de calitatea lor de insulari, ambii din Ordinul Sfîntului Francisc. Dar însuşi faptul că mişcarea a putut fi încă de la început captată de autoritatea eclesiastică, fără ca prin aceasta să i se altereze cîtuşi de puţin esenţa, dovedeşte că ea nu simţea nevoia să se întoarcă la izvorul viu al vieţii religioase, trecînd peste tradiţie şi peste autoritatea Bisericii*.

Iată atmosfera spirituală în care se scurgea viaţa omenească în

---

* Că marile curente mistice, şi în special franciscanismul, nu constituiesc — cum s-a crezut — preliminariile Reformei, este astăzi îndeobşte recunoscut. Mai ales de la lucrările lui Ritschl şi ale lui Dilthey. Dacă o îndoială ar exista în această privinţă, ea nu poate privi decît pe carmeliţi. Regula lor: *contemplationem aliis tradere*, ar lăsa în adevăr loc interpretării că ei ar înlesni cunoaşterea *căilor* de ajungere la Dumnezeu. (Cf. faţă de aceasta, regula dominicană: *contemplata aliis tradere*, perfect în nota bisericii). Că aci mijeşte ceva din mîntuitorul spirit paulinic, aşa de puternic în tradiţia Orientului mai ales după Origene, e vădit. Nu sînt totuşi destule elemente care să constituie carmeliţilor o situaţie „schismatică" în sînul Bisericii Catolice.

timpurile de atotputernicie a Bisericii Catolice. Nu e deci decît foarte normal ca în asemenea împrejurări accentul fundamental al interesului să nu cadă pe individualitate. Conştiinţa individualităţii nu se putea dezvolta sub nici o formă, pentru că individualitatea nu era preţuită pentru ea însăşi. Chiar cultul personalităţilor proeminente, al sfinţilor, nu putea contribui la întărirea acestei conştiinţe. E clar doară că sfinţi nu au fost decît tocmai cei care au ştiut să abdice de la afirmarea individualităţii proprii, supunînd-o unor existenţe din afara lor.

Dar dacă această epocă nu a cunoscut individualismul, ea a fost poate una din cele mai bogate în individualităţi. Şi asta e încă mai bine.

Să notăm totuşi că această atmosferă nu era general-europeană. Orientul ducea de pildă o viaţă aparte, care se răsfrînge de altfel în chip credincios şi în organizarea vieţii religioase. S-a vorbit adesea de rosturile reduse ale Bisericii în viaţa Orientului. Unii văd în aceasta o inferioritate de organizare. De altfel însă, Biserica noastră nu a fost decît expresia formei speciale a religiozităţii răsăritene*. Şi idealurile monacale, şi funcţiunea preoţilor, şi aşezarea vieţii religioase înseşi — de literatura teologică să nu mai vorbim — militează în Răsărit pentru o interpretare alta decît cea apuseană a legăturilor dintre om şi Dumnezeu. Tradiţia, ca şi autoritatea Bisericii, trec pe un plan ceva mai în umbră. Problema singurătăţii în faţa lui Dumnezeu e aci mai acută, religiozitatea mai caldă şi mai adîncă, legăturile cu transcendenţa mai rodnice şi mai fericitoare. În acest punct, anumite apropieri cu protestantismul de mai tîrziu nu se pot nega. Dar, pe cînd pentru acesta din urmă, în procesul contemplării, individul stă gol de orice caracteristică, redus la un fel de centru spiritual, de esenţă aproape absolută, în ortodoxie, conştiinţa tru-

* Că această religiozitate răsăriteană există în formele ei specifice este un fapt care astăzi nu se mai poate nega. De aceea şi încercările de unificare a diferitelor biserici creştine se sprijină pe o înduioşătoare naivitate, atunci cînd calcule de-a dreptul politice nu sînt în joc. O Biserică creştină unică nu ar fi cu putinţă decît pe baza de largă toleranţă şi libertate, care e specifică structurii spirituale ortodoxe. Creştinismul *unul singur* a fost înfrînt încă din Conciliul de la Niceea, care reprezintă cea dintîi mare victorie a Apusului asupra Răsăritului.

pului întovărăşeşte în fiece moment pe individ. De aci şi sentimentul de frăţietate — ca un fel de *comunitate în păcat* —, mult mai viu şi mai caracteristic în Răsărit; de aci şi o concepţie specifică a iubirii, pentru care întreg Apusul nu poate avea nici o înţelegere.

E lesne de priceput că o asemenea structură a vieţii religioase presupune o altă personalitate decît cea păstorită de Biserica Latină. Şi în adevăr, sub toate raporturile, necesitatea de diferenţiere, provenită din conştiinţa — uneori surdă — a individualităţii proprii, este mai accentuată aci. Mai puţin geloasă de drepturile şi libertăţile ei politice, această conştiinţă a individualităţii — manifestîndu-se adesea mai mult în forma unei rezistenţe pasive — a dat, de o parte caracterul asocial al ortodoxiei, de alta, lipsa de valori creatoare în ordinea politică.

Prin urmare, paralel cu lipsa individualismului din lumea apuseană de sub oblăduirea Bisericii Catolice, a existat în Răsărit un individualism accentuat, care se grefa nu pe o solidaritate de interese de apărat — cum se va întîmpla în Apus mai tîrziu —, ci pe conştiinţa existenţei unor forme vii de viaţă omenească, reduse la individ.

Trebuie să mărturisim totuşi că *acest* individualism, cel mai normal, mai complet şi mai fecund din toate individualismele posibile, nu a contribuit cu nimic aproape la ceea ce îndeobşte numim cultura europeană. Răsăritul a avut, în ciuda tuturor legăturilor aşa de frecvente cu Apusul, pe care le dovedeşte istoria, totuşi o viaţă pentru el. Lumea slavo-bizantină nu a pătruns propriu-zis în Europa decît în a doua jumătate a veacului al XIX-lea; şi atunci, prin omul rus, adică prin elementul ei cel mai exotic şi mai izbitor, dar nu şi prin ceea ce ar fi avut mai esenţial şi mai caracteristic.

Adevărata prefacere europeană a spiritelor începe cu Renaşterea, acest „mare păcat italian", cum o consideră unii catolici*. Antropologic, catolicismul este operă eminamente latină. Renaşterea, cu toate schimbările care au continuat-o sau numai i-au urmat, coincide cu intrarea efectivă în cercul de cultură a popoarelor nelatine. Renaşterea este evadarea individului din ierarhia cor-

---

* Cf. J. Maritain, *Antimoderne*, Paris, 1924.

porațiilor medievale, evadare provocată de sistemul de comprimare a individualităților, pe care cel puțin pe una din laturi îl perpetua structura spirituală și politică a evului mediu. Mișcarea aceasta este revoluționară pînă la anarhism: ceea ce în primul rînd ar vrea să răstoarne este autoritatea. Dacă notăm însă că nu e vorba de înlăturarea autorității în genere, ci a aceleia a unor anumite persoane (cazul lui Savonarola e în această privință tipic), vom recunoaște aci originea și natura întregii prefaceri: conștiința individuală și deci individualismul Renașterii ia naștere din nevoia de afirmare și de valorificare a unor individualități proeminente. În direcții deosebite, Machiavelli, Cardan sau Giordano Bruno legitimează nu drepturile individuale în genere, ci drepturile *eroului*. O fundamentare *in abstracto* a acestor drepturi nu a cunoscut propriu-zis Renașterea decît prin Campanella, deci către sfîrșitul ei.

Renașterea este o răscoală a sclavilor — și anume o răscoală care a izbutit. La propriu și la figurat, ea este revanșa tuturor neamurilor barbare cucerite și supuse de vechea Romă (al cărei moștenitor în spirit și în literă e Biserica din Apus). Caracterul ei exploziv însă, așa de unic și așa de uluitor, ne îndeamnă să o considerăm mai degrabă ca un semnal pentru ceea ce era să urmeze, decît ca o formă stabil echilibrată a ethosului european*.

Căci, în adevăr, noua orientare spirituală a Apusului nu se încheagă decît în veacurile imediat următoare, și anume în forme care se suprapun: subiectivism filosofic (Descartes și senzualismul englez) și reformă religioasă (Luther și Calvin).

Pentru problema noastră, mai ales această din urmă formă e relevantă. Dilthey observă cu o minunată finețe că în portretistica veacului al XVI-lea apar o mulțime de poze reprezentînd oameni care țin *Biblia* în mînă. Aceasta, ca un semn că de aci înainte fundamentul religiei îl formează nu Biserica, ci Sf. Scriptură însăși. Religiozitatea simte nevoia de a se scutura de autoritatea bisericii și

---

* Și din acest unghi de vedere apare discrepanța între Renașterea artistică și cea spirituală și, deci, dificultatea de a construi unitar conceptul Renașterii.

tinde să se întoarcă la izvorul gîndirii creştine, trecînd peste „alterările" care se introduseseră prin tradiţie. Afirmaţia că Sf. Scriptură e suficientă pentru a constitui creştinismul nu e numai o erezie, ci de-a dreptul o lipsă de simţ al istoriei şi al realităţilor. Ea dovedeşte însă existenţa unor necesităţi noi pentru ethosul vremii, anume: nevoia de a trăi în nemijlocită legătură cu Dumnezeu.

Era imposibil ca convingerea aceasta, că omul nu are nevoie de semenii lui pentru ca să stea în faţa lui Dumnezeu, să nu fie hrănită şi să nu hrănească la rîndul ei sentimentul existenţei de sine, ca persoană deosebită de ceilalţi. Conştiinţa acută a individualităţii — în ordinea teoretică, individualismul — e corelată deci singurătăţii religioase. Şi cultural-istoric se poate chiar verifica oricînd că în această epocă structura ethosului european se colora individualist. În evoluţia individualismului acesta intervine însă un factor care îi precizează natura: Calvin. Ce ar fi fost Europa fără Calvin e greu de bănuit. Ce însemnează Calvin pentru Europa se poate lămuri mai lesne.

Max Weber crede că spiritul şi forma de producţie capitalistă sînt opera lui Calvin. Stabilirea unei asemenea legături mi se pare riscantă. (Mai drept ar fi să se spună poate că spirit capitalist şi calvinism nu au o aceeaşi structură. Pe de altă parte, la însăşi chestia de fond e legitimă întrebarea dacă nu cumva originile spiritului capitalist se pot urmări — anterior lui Calvin — în reînvierea spiritului de întreprindere şi aventură care a precedat chiar Renaşterea. Presupunerile şi îndoielile sînt aci la locul lor.) Mai izbitoare e însă asemănarea dintre calvinism şi noul individualism european.

Pentru Luther, omul era singur în faţa lui Dumnezeu, dar întovărăşit în viaţa de toate zilele. Ceva din harul divin, cu care actul religios îl dăruia pe om, se răsfrîngea prin acesta şi asupra semenilor săi. Harul, îndurarea se cobora asupra individului graţie bunătăţii nesfîrşite a lui Dumnezeu; dar individualitatea proprie, calităţile personale ale credinciosului erau şi ele un element hotărîtor în contemplarea extatică a divinităţii, ca şi în procesul mîntuirii. Nu tot

aşa la Calvin. Teoria predestinării, pe care acesta o desfăşoară cu un spirit de consecinţă aproape dureros, spune precis că mîntuirea poate veni pentru fiecare într-atîta întrucît e *om*. Dar nu toţi se pot mîntui. Există oameni aleşi şi oameni sortiţi pierzării. Dar nimeni nici nu poate şti din ce categorie face parte, nici nu-şi poate schimba soarta. Datoria fiecăruia fiind să aştepte judecata care va să vie.

Omul stă singur cu soarta lui în faţa lui Dumnezeu. El e dator să-l iubească şi să-l preamărească. Iubirea aceasta însă nu poate avea decît o singură direcţie: către Dumnezeu. A iubi pe aproapele tău e păcat, căci asta însemnează a revărsa asupra altora ceva din ceea ce se cuvine numai lui Dumnezeu, a-i răpi ceva din ceea ce-i datorezi întreg şi necondiţionat.*

Individul este singur în faţa lui Dumnezeu; mîntuirea poate veni oricînd, întrucît e om; dar toţi oamenii sînt egal de neputincioşi în a provoca această mîntuire. Iată elementele care constituiesc şi individualismul post Renaşterii: individul există înaintea colectivităţii; dar toţi indivizii sînt egali. E ceea ce trebuie să ne spună pe toate tonurile filosofia iluminismului. A cărei origine e în Anglia.

Ludwig Stein a încercat să stabilească o corelaţie între individualismul englez şi filosofia precumpănitor nominalistă a acestui popor. Puncte de contact nu lipsesc, fără îndoială. Dar pe această cale se poate ajunge cel mult la înţelegerea importanţei care se acordă individului. Nicidecum însă nu ni se lămureşte de ce individualismul acesta nu contează cu individualitatea. Căci propriu-zis intrarea în arena culturii europene a omului abstract, lipsit de individualitate, nu provine din sărăcirea individualităţii, ci mai degrabă din interzicerea ei. Aceasta o cere Calvin — şi nu o poate provoca nominalismul.

---

* Punctul acesta de vedere pare în contradicţie cu întreg creştinismul, al cărui adevăr fundamental e doară iubirea. Cu toate acestea, atitudinea se lămureşte dintr-o dată ca mai puţin absurdă, dacă înţelegem că chiar în creştinism iubirea nu e propriu-zis o normă, ci o lege pozitivă a existenţei. Problema iubirii e de altfel una din cele mai complicate şi mai grele de consecinţe în toată ideologia creştină. Din nefericire, practica şi teologia apuseană nu au contribuit decît la mărirea confuziei.

Cu aceasta însă se lămureşte întrebarea pe care o puneam la începutul notelor de faţă: între dragostea geloasă pentru drepturile individului şi urmărirea duşmănoasă a individualităţilor proeminente nu e nici o contradicţie. Individualism şi individualitate nu sînt termeni corelaţi: există individualităţi fără individualism (evul mediu); individualism şi individualitate (Renaşterea, lumea slavo-bizantină, probabil lutheranismul); şi, în sfîrşit, individualism fără individualitate (ţările şi perioadele de mentalitate reformată)*.

Cartea lui H. Spencer este cea mai completă şi mai consecventă teoretizare politică a acestui ultim stadiu. Ea cere întîietatea individului faţă de stat; libera lui dezvoltare; dar şi mărginirea libertăţii individuale prin drepturile şi libertăţile celorlalţi indivizi, consideraţi în parte. Presupoziţia omului abstract, pretutindeni egal şi egal îndreptăţit îşi valorifică drepturile.

Este adevărat că individualismul european este într-o statornică transformare. De la veacul iluminismului pînă astăzi, dacă nu am aminti decît pe Goethe şi pe Nietzsche, şi încă am avea două noi etape. Dar individualismul englez nu a simţit nevoia de a trece peste Calvin. Valoarea reprezentativă a cărţii lui Spencer e cea mai bună dovadă.

[*1924*]

---

* Am atrage în treacăt atenţia asupra asemănării de structură dintre calvinism pe de o parte, creştinism şi mai ales leibnizianism pe de alta.

FILOSOFIA CONTIMPORANĂ

Chestionar

(1) Care este stadiul filosofiei contimporane şi ce viitor îi atribuiţi?
(2) Avut-a vreun rol filosofia în dezvoltarea noastră socială de pînă acum?
(3) Care este faza actuală a preocupărilor filosofice de la noi şi ce perspective li se deschid?
(4) Care este situaţia filosofiei în învăţămînt şi ce rol ar trebui să aibă?

Ad. 1 Faptul că, în ultimul timp, metafizica este într-o recrudescenţă aşa de accentuată, precum şi faptul că, trecînd peste hotarele cercurilor „ştiinţifice", filosofia — din apanagiu al unor „specialişti" — tinde să se transforme într-un bun comun sînt indicaţii destul de precise pentru stadiul — eu aş zice mai degrabă pentru structura contemporană a acestei discipline spirituale.

Prin interesul — astăzi efectiv existent — al omului, de a se cumpăni, măsura, cunoaşte şi defini pe sine însuşi, filosofia devine, din ce în ce mai mult, o interpretare unitară a existenţei şi valorificare a acestei existenţe în raport cu resorturile active ale personalităţii umane. Pe această cale filosofia reia contactul direct cu viaţa şi cu omul, părăsind şcoala şi pe învăţat.

Să nu ascundem totuşi că irupţiunea oamenilor obicinuiţi în filosofie aduce, pe lîngă sînge proaspăt, şi o oarecare dezorganizare. Aşa-numitele puncte de vedere antiintelectuale, de pildă, care ameninţă de aproape fecunditatea gîndirii filosofice, sînt în cea mai

mare parte opera acestor „intruşi“. De aci şi reacţiunea contemporană împotriva misticismului.

Numai că alarma e falsă. Nu e vorba de nici un misticism; ci doar de un fel de *Schwärmerei*[1]. Misticismul presupune o disciplină cel puţin tot aşa de strînsă şi de aspră ca aceea a logicii formale; pe de o parte; iar pe de alta, misticismul e o formă de viaţă spirituală care se realizează numai în planul religios al existenţei; şi, ca atare, nu are nimic comun cu filosofia propriu-zisă. Vagul sufletesc care se manifestă în filosofia literaturizantă de azi şi care e luat drept misticism, nu e în fond decît neputinţă creatoare.

Sînt sigur că foarte curînd separaţia filosofiei de religie va fi un punct cîştigat şi nu pot crede, prin urmare, că reacţiunea împotriva misticismului — care se agită pe alocurea ca un program — va putea să caracterizeze filosofia viitorului apropiat.

Nu mă aştept nici la o înviere a raţionalismului, pe care nici nu o doresc. Ar fi în adevăr să desperăm de generaţia noastră, care — orice s-ar spune — nu se mai simte solidară cu Descartes.

Cred că omenirea largă, care a gustat din fructul nu oprit, dar totuşi „rezervat“ al filosofiei, nu se va lăsa aşa de curînd furată de acest bun. În ce priveşte direcţia acestei filosofii, după cît se poate prevedea, chiar generaţia noastră va asista la restaurarea inteligenţei în funcţiunea ei naturală; tehniceşte vorbind, la restaurarea raportului cartezian dintre raţiune şi inteligenţă.

Ad. 2 Nu prea înţeleg întrebarea. Filosofia nu are nici un rol. Ea există pur şi simplu. Filosofia nu dă reţete; ea exprimă stări de fapt. Dacă ar fi să exagerăm puţin, lăsînd nuanţele la o parte, ar trebui să spunem că un filosof nu creează nimic; el nu lansează idei pe care vremea lui le primeşte; ci, dimpotrivă, el formulează numai ceea ce vremea lui trăieşte efectiv. Ce legătură există de pildă între Rousseau şi Revoluţia Franceză? Cauzală? Mă îndoiesc. Cred mai degrabă că unul ca şi cealaltă sînt două expresiuni diferite ale noii structuri a societăţii apusene.

Ştiu că se vorbeşte adesea de rolul filosofiei şi al filosofilor în transformările sociale. Să fim totuşi sinceri şi să recunoaştem că asta e o prejudecată răspîndită mai ales de filosofi. E adevărat că această

suprapreţuire a filosofilor de către ei înşişi nu a fost, mai ales la noi, fără urmări. Fetişul filosofiei indicatoare de idealuri şi constructoare de programe circulă la noi de mult; el a fost impus tuturor în aşa grad, încît, teoretic, a încerca să-i conteşti legitimitatea e o originalitate de prost gust. Convingere care ne-a fost fatală; căci a creat deasupra planului vieţii sale, care se desfăşura în chip natural — dinăuntru în afară — un plan teoretic, de intenţii şi programe. Poate că în nici o ţară din lume viaţa publică în genere nu e aşa de „programatică“ cum e la noi. Din fericire, vigoarea naturală a rasei noastre a ignorat pretenţiile acestor programe. Istoria noastră se creează în afară şi independent de indicaţiile filosofilor.

Ad. 3 Preocupările filosofice de la noi se mişcă în trei direcţii deosebite:

(a) sînt mai întîi filosofii care vor să dea mereu planuri pentru evoluţia noastră; un fel de monitori ai istoriei; de fapt, profitorii şi „şmecherii“ filosofiei. Despre ei, la punctul 2; perspectiva lor — politică;

(b) sînt mai apoi filosofi care învaţă tot ce s-a spus despre diferite probleme în alte părţi; ei nu atacă o chestiune de fond, în miezul ei, ci informează asupra a ceea ce s-a realizat aiurea; nu vorbesc niciodată *de*, ci totdeauna *despre*; un fel de meseriaşi; aceştia sînt proştii filosofiei; idealul lor — cel mult universitar;

(c) sînt, în sfîrşit, filosofi pur şi simplu, care fac filosofie pentru că nu pot altfel; robii filosofiei; perspectiva lor — filosofarea.

Ad. 4 Situaţia filosofiei în învăţămîntul nostru? Excelentă, în intenţii, atît în liceu cît şi în universitate.

Rolul ei în liceu ar fi mai bine împlinit dacă logica ar fi scoasă din programe şi înlocuită cu gramatica şi cu o istorie filosofică a culturii. (De aci se vede şi care e rolul pe care ar trebui să-l aibă.)

La universitate, rolul ei e... să existe; dar efectiv. Pentru asta se cer însă alte condiţii de lucru; atît pentru studenţi, cît şi pentru profesori. Material omenesc e suficient; şi de o parte, şi de alta, şi încă de bună calitate.

[*1926*]

KEYSERLING

Una din cele mai fluide întruchipări omeneşti. Nu ştii niciodată cine îţi stă în faţă; dacă te gîndeşti la scriitor, desigur îţi apare mai însemnat cugetătorul; dar tot aşa dacă încerci să-ţi fixezi pe gînditor, simţi că centrul de greutate al acestei ciudate înjghebări spirituale trebuie să fie undeva în altă parte. Înfăţişarea lui nu-ţi încurajează deloc ironia; ci e mai degrabă straniu. *Unheimlich!* Prea îţi scapă printre degete; prea te deconcertează — şi totuşi fără a te obosi.

Şi mai ales parcă ai vrea să ştii ce crede el despre el însuşi; poate că asta ar făcea mai sigură metoda pentru a-l înţelege. Dar aşază-te în faţa lui, uită-i-te în ochii care nu privesc decît în afară şi vei pierde curajul de a-l întreba; căci ce se întîmplă dacă nici el nu ştie ce vrea şi încotro merge?...

Ce a voit odată, acum aproape cincisprezece ani, e mai uşor de spus. În aparenţă. Căci a scris-o. Dar asta nu însemnează nimic. El te poate şi se poate dezminţi oricînd. Gîndirea este valabilă numai pentru momentul în care s-a născut. Atît. Pe atunci era metafizician, adică om care se interesa nu de cum este lumea în realitate, ci numai de *posibilitatea* ei. Şi pe atunci urmărea *autorealizarea*. Autorealizarea era un fel de înfăptuire a eului metafizic; graţie căruia omul poate vedea orice fenomen din punctul de vedere al lui Dumnezeu; specialul privit sub prisma esenţialului, aşa cum o face Dumnezeu graţie numai naturii Lui.

Îndumnezeire? A, nu! (A fi Dumnezeu nu e decît o... neomenime spiritualizată.) Ci, mai degrabă, de personalizare. E tragedia tragediilor metafizicianului, că el nu-şi poate niciodată depăşi complet în sine pe individ. Şi, totuşi, nici un om evoluat nu poate cinsti personalitatea ca pe un ideal.

Căci toate puterile adevărate ale vieţii sînt supraindividuale; *ele* dau întîmplărilor sens şi direcţie. Iar conştiinţa metafizicianului îşi trage rădăcinile direct din ele. Şi în altă parte: cunoştinţa adevăratei libertăţi îşi are corelatul în simţămîntul solidarităţii cu toate creaturile.

Nu precizăm şi nu catalogăm. Mai ales nu definim. L-am supăra şi poate nu ar mai veni pe la noi. Ceea ce ar fi un păcat. Dar din toate frînturile de idei înşirate mai sus, fiecare poate reconstitui o fizionomie aproximativ exactă. Keyserling nu e german; pentru asta, îi lipseşte simţul de sistemă şi de personalitate, de individualizare. Keyserling e un balt. Om din ţinuturile Estoniei, poarta prin care Europa a pătruns desigur în Rusia, dar pe care aceasta din urmă a plămădit-o spiritual.

În viziunea metafizică a lui Keyserling, atitudinile ruseşti foiesc. Kireiewski, Şomiakov, Soloviev sînt prea des întîlniţi la toate răscrucile gîndirii. Fără ca totuşi ei să se întregească într-o unitate sistematică şi fundată, dacă nu altfel, cel puţin printr-un echilibru interior de construcţie. „Sub raportul metafizic, nici o formulă nu poate fi cea mai bună; fiecare nu reprezintă decît o expresie posibilă a absolutului." Misticism rusesc şi „conciliarism" antipersonalist, da! Ontologism, conştiinţă absolută, nu! Ci, dimpotrivă, înlocuirea inebranlabilului dogmatism rus cu un fel de relativitate istorică. Nici măcar unitate de atitudine în acelaşi individ; căci „diversele suflete pe care le-am căpătat mi-au rămas; ca orientări posibile ale persoanei mele..."

Nu mai e prea mult de adăugat. De obiectat... nu e în orice caz nimic. Amintesc, însă, o dată, în ţară la el, în Estonia, şedea el singur şi cînta din Bach. Toată minunata arhitectonică de catedrală a muzicii acesteia se desfăşura solemnă într-o profunzime de note profunde; şi Keyserling gîndea: „Cînd voi ajunge să cuget aşa, cum a compus omul ăsta, cînd conştiinţa mea va oglindi funduri aşa de adînci, cum o face muzica lui, atunci, desigur, voi fi ajuns la ţel".

Au trecut de atunci mai mult de zece ani. Pot să asigur, asta nu s-a întîmplat. Ştiu, de atunci Keyserling a deschis, în felul lui, o şcoală

a înţelepciunii. Ceea ce gîndea pe vremuri este, după împrejurări, sau nu este perimat. El primeşte lume şi dă reţete. Dar înţelepciunea lui nu e înţelegere, ci mai degrabă atitudine.

Într-un ceas şi jumătate a pomenit de trei ori pe Hristos, în chestiuni de metodă. Da, se poate. Dar Hristos, chiar pentru un istoricizant, dădea *soluţiuni*. Şi, pe urmă, ni-l închipuim vorbind potolit, rar, sugestiv, dar liniştitor. Keyserling vorbeşte prea repede; aşa nu se poate comunica de la suflet la suflet; în acest domeniu, căile sînt ceva mai puţin... cursive. Omul răsuflă la urcuşuri şi îşi ia timp să mai gîndească. Şi porneşte iarăşi la drum.

Vi se pare riscată apropierea? Mă rog de iertare; dar nu am făcut-o eu...

[*1927*]

JUXTA CRUCEM

...Pe vremea aceea altarul lui Grünewald bejenărea pe la München. Gonit din Colmarul alsacian de urgia războiului; sau pus la adăpost, împotriva unor pretenţiuni de peste hotare, care nici nu au întîrziat să se valorifice. Sorţii căzuseră. În primăvara spălăcită a lui 1919, Germania lichida, într-o dureroasă înfrîngere morală, nenorocul armelor sale. Şi în cetatea de pe malurile Isarului, grea de mîndrie şi de amintiri, neamul germanic îşi lua adio de la tripticul crucificării, cerut înapoi, la locul de baştină, în Colmar.

La vechea pinacotecă din Barerstrasse, unde fusese expus panoul, era un pelerinaj. De dimineaţa începeau să curgă şcoalele cu profesorii lor; şi oameni de toată mîna, simpli sau mai evoluaţi, solidari cu toţii, ca descendenţi spirituali direcţi, cu meşterul Grünewald, care în acele ceasuri grele întrupa încă şi mai mult parcă sufletul vechii Alsacii germane. Perindarea tuturor în faţa crucificatului căpăta, desigur, un alt sens, mai adînc şi mai tragic decît plîngerile periferic-sentimentale şi intonarea vechiului cîntec de mişcătoare aducere aminte: „O Strasbourg, o Strasbourg"...

Am fost să-l văd. O durere aproape fizică; covîrşitoare în orice caz. Crucea cu trupul Domnului proiectată pe un cer de cositor. Nu e un simbol; nici o adîncire transcendentă; nu e nici resemnare, nici nu se deschid zările mîntuirii ca o nădejde. Pe cruce spînzură un biet trup de *om*, frînt de durere; cu degetele crispate de suferinţă ca picioarele unui păianjen în agonie; cu carnea plină de vînătăi, ca şi cum descompunerea ar fi început deja; cu două picioare informe, umflate de înfiorarea cuiului, peste care se prelinge o dîră băloasă de sînge. În stînga crucii, Maria. O Marie cu faţa mai degrabă un stîrv; dacă nu ar fi în ea deznădejdea ochilor halucinaţi şi roşul strident al gurii, într-un văl de un alb crud, de cretă. Iar în dreapta,

Ioan. Nu Ioan pe care îl cunoaştem noi, metafizicianul prăpăstios şi pasionat; ci un Ioan rece, impasibil aproape, impersonal. Mîna cu arătătorul întins, un arătător subţire, lung, precis cu indicaţiunea unui istoric, arată înspre Cel spînzurat pe cruce: *e c c e h o m o* !

Da, iată o m u l. Răstignirea este un fapt istoric şi un simbol. Ea închipuie suferinţa acumulată, de proporţii enorme, a omenirii. Pe lemn atîrnă EL, pentru că numai el putea purta pe umeri toată durerea trupului, cîtă s-a îngrămădit de la săvîrşirea păcatului. Iar crucea a fost înfiptă sus, pe Golgota. Dacă şi aceasta are un sens — *Golgotha, quod est* Calvariae *locus* (*Matei*, 27, 33) —, nu ştiu. Dar că jertfa a trebuit să se împlinească acolo *sus*, nu e fără nici un rost. Sus, adică în văzul întregii lumi antice, care într-o desperată stăruinţă încercase excluderea sau cel puţin ignorarea suferinţei cîtă este ea în univers.

Aci stă marea întoarcere, marea semnificaţie omenească a creştinismului: durerea este un fapt; care nu străbate în încheieturile lui cosmosul, ci neamul omenesc. Creştinismul nu ia faţă de această durere atitudini potrivnice; nu o ignorează, nu o combate; ci, înşelată în nădejdile ei de mîntuire, prin Hristos-omul omenirea se doreşte după dreptul şi libertatea de a-şi plînge înfrîngerea.

Omul este cel care se zvîrcoleşte în chinuri sus la locul Căpăţînii. Nu Hristos-Dumnezeu. Ştiu, şi Dumnezeu poate să sufere; şi Dumnezeu suferă. Cînd fiecare din noi îşi întoarce faţa de la El, şi lasă drum iubirii sale către vadurile întunecate ale diavolului, Dumnezeu plînge. Îmi aduc aminte cît de puternic e în L. Blois sentimentul acesta pentru Dumnezeu care suferă pentru că e părăsit de oameni. Pe cruce însă a fost părăsit durerii sale *omul*, de către Dumnezeu. Plîngerea Celui răstignit nu o spune oare destul de categoric? „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai lăsat?" (*Matei*, 27, 46). Şi nu este caracteristic că în izbucnirea suferinţei Lui, Hristos găseşte *exact* aceleaşi cuvinte ca şi psalmistul?: *Deus, Deus meus..., quare me dereliquisti*? (*Psalmi*, 21, 2). Ca şi psalmistul care nu a fost decît om.

Fără retorism, fără patosul eroic al grecilor, de care nu a putut

scăpa nici o personalitate aşa de măsurată, adînc cumpănită şi sinceră ca a lui Socrate, geamătul acesta este plînsul simplu, umil şi necontrafăcut, expresiunea veridică a sufletului închircit de dureri sub gesturile teatrale şi inutile ale lumii vechi. E recunoaşterea pur şi simplu a unui fapt; şi anume, fără comentarii.

Toată metafizica creştină e dominată de această trăsătură fundamentală. Ceea ce există nu are nevoie de justificare, nici de fundare teoretică. Nici măcar de explicare. Răul e; ca o stare, de fapt. Păcatul originar, de la care derivă *în timp* răul, nu reprezintă o demonstrare a *necesităţii* răului, care există, aş zice, ontologic. Primul om a păcătuit atunci *cînd* s-a îndreptat înspre cunoştinţă. Dar nu întîmplător, prin intervenţia unui principiu *exterior* al răului, Diavolul; ci în virtutea unei slăbiciuni existînd chiar *în* om. Căci Diavolul, cînd a voit să ispitească, nu s-a întors către Adam, ci către femeie. De ce? Pentru că el *ştia* că femeia nu va rezista ispitei. Ea era deci mai slabă; iar dacă a greşit, *trebuia* să greşească; *propter imbecilitatem sexu.* Posibilitatea păcatului preexistă deci în om căderii, în acelaşi fel în care firul de iarbă e închis în sămînţă. Profund realistă, metafizica creştină este lipsită de dialectică.

Este adevărat, istoria gîndirii şi a suferinţei omeneşti cunoaşte şi alte soluţiuni; care din punctul de vedere al arhitectonicii filosofice pot apărea unora ca mai complicate şi mai impunătoare. Budismul, de pildă, aşază durerea chiar la baza realităţii, fundînd prin aceasta teoretic caracterul ei de necesitate absolută. Mă gîndesc însă dacă toată această subtilă şi confuză dialectică, înfăţişată în forma unei exuberante cosmogonii, este în adevăr mai impunătoare decît recunoaşterea simplă, dar tragică, a faptului, aşa cum o face creştinismul.

Şi pe urmă, unde duce o asemenea dialectică? Dacă existenţa este înfrăţită cu durerea, evaziunea din suferinţă trebuie să echivaleze cu smulgerea din realitate. Prescripţiuni tehnice precise indică — în adevăr — înţeleptului calea pe care trebuie să o urmeze pentru ca să se poată desprinde din existenţă, trecînd în Nirvana. Dar, pe de o parte, soluţionarea aceasta — care nu e decît prea radicală — nu rezolvă problema decît suprimînd individul; iar pe de

alta, acolo unde această suprimare — din diferite motive — nu este posibilă, singurul drum care mai rămîne deschis este calea pasivă şi întunecată a resemnării. Plecînd de la faptul concret al durerii individuale, budismul ipostazează suferinţa într-un fel de durere cosmică. O frumoasă şi cutezătoare construcţie de gîndire, sigur. Din nefericire însă, trecerea în Nirvana nu e decît... saltul în gol.

Mai este lumea greacă, pe care nu o putem ignora. Pe care însă prea ne-o închipuim senină, însorită, entuziastă, mergînd cu pieptul deschis înspre victoriile vieţii. S-a observat, cu drept cuvînt, că trăsătura fundamentală a întregii antichităţi este hedonismul, urmărirea stăruitoare a bucuriei, în accepţiunea ei largă; cuprinzînd, de la plăcerea brutală a trupului pînă la cea spiritualizată a contemplării realităţii ultime, toate formele cele mai variate şi mai complexe ale bucuriei. Erosul grec, vehicul sau metodă, el însuşi proteic şi nesfîrşit de diferenţiat, este oarecum expresiunea tipică a structurii spirituale antice, a idealurilor acestei lumi. Foarte puţini sînt însă acei care au înţeles că în spatele acestei vecinice saturnale pe care o imaginează închipuirea noastră, cam grăbită întru generalizare, stă tocmai dezamăgirea şi durerea unor sforţări făcute în zadar; că hedonismul nu este formularea unei realităţi care stă la baza vieţii greceşti; nu e răsfrîngerea teoretică a unei stări de fapt; ci, mai degrabă, *tocmai dimpotrivă*, expresiunea unei dorinţe, crescută şi împuternicită de golul rece al durerii. Dincolo de sfîrşitul temut al bucuriei atît de stăruitor dorit, stă prăpăstios deschisă *moira*.

Cinismul grec, cu toate formele lui, este o sfidare, dar nu o înfrîngere a suferinţei; o încercare mai mult retorică, fără adîncime sufletească; o atitudine care îşi găseşte răsplata mai adesea în admiraţia superficială şi neînţelegătoare a mulţimii decît în adevărata linişte sufletească a înţeleptului, care, înainte de orice, este echilibru. Cinicul este un orgolios şi de aceea un singularizat între semenii lui. Punctul lui de reazem e în afară; dar nu într-un absolut transcendent, ci în respectul temător al celorlalţi. Formula lui de viaţă nu are

valoare circulatorie; nu trebuie să aibă, pentru că satisfacţia lui stă tocmai în prestigiu, şi nu poate da prestigiu decît tocmai ceea ce nu se poate realiza de toţi oamenii. Este prea puţin ca cucerire pozitivă în problematica bucuriei, nu? Prea puţin şi prea... epidermic.

Însăşi vestita *ataraxia* a lui Epicur, care este una din consecinţele istorice ale cinismului — cealaltă consecinţă este îndemnul la sinucidere, practicat de întunecatul Hegesias — înseamnă, faţă de pretenţiunea permanentă a hedonismului — de a-ţi procura, anume, un maximum de plăceri — un jalnic faliment. Căci, nici înţelepciunea aceasta epicureică nu este o atitudine pozitivă, de afirmare a individualităţii, ci trecerea într-o defensivă fricoasă în faţa realităţii recunoscute a durerii, care cel mult ar putea fi neutralizată. Dincolo de anesteziantul epicureic, nu mai e nimic.

Şi tot aşa cu diversele variante ale doctrinei stoice. Care pînă la urma urmelor nu duc decît la o mutilare a vieţii noastre afective, prin reducerea voită a facultăţilor de cunoaştere.

Ce deosebit este tabloul acesta, aşa de întunecat şi deznădăjduit, de bucuria vecinică şi izbăvitoare pe care ne-o închipuim domnind perpetuu sub cerul albastru al Eladei. Din el se răsfrînge desigur altceva; şi anume: convingerea că ceea ce vechii greci urmăreau mai stăruitor — izgonirea durerii din omenire — era o imposibilitate de fapt; că suferinţa se strecoară pretutindeni acolo unde *nevoia* fericirii se face simţită; iar dumnezeiasca bucurie împăciuitoare este cu atît mai greu de cucerit, cu cît mai însetat şi mai stăruitor alergi după dînsa...

Se poate vorbi aşadar, după aceste scurte indicaţiuni, de un faliment al metafizicii antice. Terapeutica greco-indiană a dat greş; nihilism de o parte, resemnare de alta. Ambele altoite pe voinţa stăruitoare, dar neputincioasă, de a nega durerea. Creştinismul lichidează idealurile lumii antice; între altele, şi prin aceea că recunoaşte nu numai existenţa de fapt a suferinţei, dar — atitudine fundamental nouă — şi *drepturile* ei de existenţă.

Nietzsche a crezut că poate arunca suprema insultă creştinismului, considerîndu-l drept o morală a sclavilor. E o eroare; chiar

dacă ea vine de la un om de netăgăduit geniu. Mai întîi, creştinismul nu este o morală; el depăşeşte cu mult limitele unor asemenea preocupări. Chiar dezbrăcat de esenţa lui adînc religioasă, le depăşeşte, încadrînd toată existenţa într-o interpretare metafizică. Nietzsche nu avea de unde să ştie: într-o familie de pastori protestanţi, tradiţia metafizică a creştinismului trebuia să fie de mult pierdută.

În al doilea rînd, de sclavi nu poate fi vorba atunci cînd se cumpăneşte structura intimă a *Evangheliei*; căci recunoaşterea drepturilor la existenţă a durerii nu duce la luptă împotriva ei, e drept; dar nu duce nici la resemnare.

Ştim de unde vine această falsă apreciere. Nietzsche era prea adînc îndrăgostit de idealurile lumii antice şi de imaginea unei forţe în continuă acţiune, pentru ca să-şi poată însuşi noua perspectivă care singură face cu putinţă înţelegerea creştinismului. Om de geniu, desigur — dar... filolog clasic; şi cu atît mai ancorat în antichitatea elină şi mai legat de idealurile ei, cu cît era mai de geniu.

Nu există, nici din punct de vedere istoric, punţi de legătură între lumea creştină şi cea greco-indiană. Asemănările sînt superficiale şi valabile numai pentru incompetenţi. Stoicismul — formă premergătoare *Evangheliei*? În nici un fel. De la Zenon la Hristos sînt deosebiri fundamentale nu numai de natură şi de inspiraţie, dar şi de atitudine. Stoicismul acordă un caracter negativ bucuriei şi caută să o provoace înlăturînd durerea. Creştinismul primeşte durerea ca o realitate, dar nu o neagă, ci o *valorifică*.

De la răstignire, lumea ştie că nu durerea sau bucuria ca atare sînt hotărîtoare pentru suferinţa sau fericirea noastră; ci atitudinea pe care personalitatea noastră spirituală o păstrează în faţa lor. Astfel, durerea însăşi poate deveni izvor de nesfîrşită bucurie, dacă ea îndeplineşte un rost şi îşi capătă un sens în încordarea noastră înspre mîntuire.

Această înaltă semnificaţie morală a durerii creştinismul a găsit-o; ea stă în acţiunea purificatoare asupra sufletului. Askeză. Suferinţa nu poate fi pedeapsă trimisă nouă de Dumnezeu întru

ispăşirea păcatelor; ci, tovarăş iubit şi fericitor, prin care sufletele noastre se desprind de contingenţele concretului, înălţîndu-se în sferele fericite ale libertăţii adevărate — focul în care ele se lămuresc, binecuvîntarea unui Dumnezeu îndurător care nu ne poate lăsa pradă năclăielii. Creştinismul este dezlegarea dumnezeiască a problemei lui Iov, pe care lumea antică nu o putea primi decît cu revoltă legitimă, dar împotriva căreia nu era în stare să întreprindă nimic...

Hristos a fost spînzurat pe lemn; şi a suferit; omeneşte; dar nu atît pentru ca suferinţa lui să ne mîntuiască; ci pentru ca prin pilda lui să ne înveţe a ne mîntui. Hristos a fost răstignit — şi a înviat. *Cu moartea pre moarte călcînd* — prin suferinţa lui înfrîngînd suferinţa.

Pilda este lămurită. Durerea e drumul mîntuirii, calea pe care ne putem cîştiga pe noi înşine; minunile sînt la îndemîna oricui; numai să ştii a te înţelege şi a cere de la tine.

Mişcarea lumilor nu s-a săvîrşit încă. Legea nouă e legea iubirii şi a suferinţei; dar ea nu e decît un drum. Cuvîntul *Apocalipsei*... stă încă neîmplinit; deci cată a pătrunde înţelesurile Crucii şi pregăteşte-te întru marea înnoire care va să vină.

[*1927*]

NOTĂ INTRODUCTIVĂ ASUPRA RAŢIUNII PRACTICE

Socotesc cam la zece numărul oamenilor trăitori azi în ţara noastră care să fi cetit în întregime şi cu atenţia cuvenită toate cele trei *Critici* ale lui Kant. Faptul este caracteristic. Căci el nu se explică prin sărăcia lecturilor noastre, ci prin calitatea şi orientarea lor. În adevăr se ceteşte la noi mai mult decît e obişnuit a se crede. Şi nu numai beletristică, ci lucrări de gîndire ştiinţifică. Viaţa noastră publică, aşa de lipsită de gînd şi de spiritualitate, nu ne poate da nici măcar pe departe o idee de lecturile pe care le foloseşte cel puţin o categorie din societatea românească. Dar această împrejurare ne pune pe urmele adevăratei calităţi a acestor lecturi.

Folosul aşa de redus pe care ambianţa spirituală de la noi îl trage de pe urma lecturilor noastre — cantitativ, după cum am spus, totuşi suficiente — nu se explică decît într-un singur fel: prin lipsa de rod a lecturilor. Dar lipsa aceasta de rod însăşi îşi are pricinile ei precise; care e bine să fie o dată lămurite — fie şi numai în chip sumar.

După impresia mea, repetat verificată, ceea ce caracterizează pe lectorul român este atitudinea lui în faţa cărţii. Cartea este pentru el un obiect care îi rămîne întotdeauna exterior şi care în cel mai bun caz e un fel de depozit: depozit de idei. Iar ideile acestea sînt la rîndul lor iarăşi obiecte; obiecte individualizate, cu o istorie şi o viaţă a lor desfăşurîndu-se întotdeauna *în afara* lectorului însuşi. S-a vorbit uneori de aparatul de citate care întovărăşeşte anumite studii, ca de o falsă erudiţie sau de un balast inutil. El îşi are totuşi explicaţia lui: în corectitudinea cercetătorului; care corectitudine izvorăşte din aceeaşi exterioritate a ideii faţă de cetitor. Studiosul veacului al XX-lea trebuie să indice izvorul, pentru simplul motiv că el simte că ideea nu e a lui.

Faptul nu e chiar aşa de mărunt. El ţine oarecum de ideea de proprietate, care stăpîneşte structura spirituală burgheză, după care nimeni nu-şi poate însuşi un lucru aparţinînd altuia, fără prealabilă despăgubire. Principiu care poate fi valabil în materie de bunuri materiale, poate, dar care în domeniul ideilor e categoric fals. Căci dacă e adevărat că dreptul tău de stăpînire asupra unui lucru izvorăşte numai din putinţa ta de a-l face să rodească, apoi este evident că o idee, oriunde s-ar fi născut ea, devine a mea dacă sînt în stare să o asimilez în aşa măsură încît să rodească în mine.

Din nefericire, cetitorul român, şi în genere cetitorul contimporan de altfel, nu împărtăşeşte acest fel de a vedea. El se plimbă în domeniul ideilor ca într-un univers de sine stătător, cu existenţe individualizate, purtîndu-şi fiecare originea şi actul de apartenenţă. Aşa fiind, preocuparea lui nu este în primul rînd asimilatorie, ci *de înregistrare*. Acesta e procesul care stă la baza eforturilor noastre de astăzi spre cultură: noi nu căutăm în cărţi *hrană* pentru spiritul nostru, ci *cunoştinţe*. Numărul de abia zece, pe care îl dădeam pentru cetitorii lui Kant, nu înseamnă lipsă de interes pentru Kant; căci dacă nu sînt decît cel mult *zece* lectori pentru cele trei *Critici*, apoi se poate afirma, cu mai multă siguranţă chiar, că sînt cel puţin *cîteva mii* de români astăzi care să fi cetit un studiu *despre* Kant. Interesul există deci, el e însă fals orientat: înspre cunoştinţe, nu înspre gîndire.

Această falsă orientare însă face, după impresia mea, ca naşterea noii noastre culturi să fie aşa de penibilă. Căci cunoştinţele nu sînt prin ele însele *valori*, ci numai *obiecte*. Poate să fiu subiectiv şi, ca atare să mă înşel, convingerea mea e însă că cetirea atentă şi receptiv-critică a unui text filosofic substanţial contribuie incomparabil mai mult la mărirea putinţelor de filosofare ale unui ins decît trei ani de orientare filosofică prin studii *despre* filosofi şi probleme filosofice. De aci şi predilecţia mea pentru cursul viu, personal, în care vorbitorul luptă cu ideea, îi pipăie contururile şi încearcă sub ochii ascultătorilor să o definească faţă de cursul expozitiv; chiar dacă cel din urmă ar fi de o impresionantă desăvîrşire formală.

Părerile acestea s-ar putea să fie paradoxale. Ele nu sînt însă

izolate. Necesitatea mergerii la text, ca la un izvor de gîndire, a început să se facă la noi simţită mai de mult. Prima dovadă, încercarea începută de Pârvan şi prof. Gusti prin colecţia de texte filosofice a Culturii Naţionale. A doua dovadă, continuarea acestui efort de către prof. Rădulescu-Motru în Editura Societăţii Române de Filosofie.

Lucrarea d-lor Amzăr şi Vişan, care urmează, se încadrează şi ea în această necesitate generală de întoarcere înspre izvor. Consideraţiile de mai sus fac, deci, inutilă orice încercare de a mai insista asupra oportunităţii şi folosului efortului lor.

(1) Întreprinderea foştilor mei studenţi mai este însemnată însă şi dintr-un alt punct de vedere. Din Kant, ei înţeleg să dea publicului românesc *Critica raţiunii practice*. Contribuind prin aceasta în chip direct la rectificarea imaginii sub care acest gînditor circulă în cultura noastră. În adevăr: Kant este cunoscut la noi mai ales pe latura lui tehnic-filosofică; mai ales, adică aproape exclusiv. Kant, pentru omul de cultură mijlocie, însemnează *Critica raţiunii pure;* şi mai puţin încă: *Estetica transcendentală*. Filosoful Kant, gînditorul frămîntat sau preocupat cel puţin de marile probleme ale *omului,* în care insul se măsoară cu existenţa, acela nu există.

Explicaţiile sînt multiple. Mai întîi, substanţial, Kant însemnează prea puţin pentru noi. Epoca noastră e foarte ciudată. Noi suferim, metafizic, sub o dezaxare a fiinţei intime şi cerem, de aceea, în orice răfuială metafizică un accent tragic. Accentul acesta însă lipseşte categoric din personalitatea cugetătoare a lui Kant, deşi *filosofia* lui nu e pe alocurea lipsită de sublim. Metafiziceşte, Kant este şi rămîne un înţelept. Iar „înţelepciunea" a fost întotdeauna „calea de mijloc". Asceză, desigur, într-un fel; dar o asceză cu măsură: un dispreţ măsurat pentru bunurile lumii, o preţuire accentuată, dar cu un netăgăduit fond de comoditate, chiar dacă spirituală, pentru meditaţie. Zadarnic a băut cucută Socrate pentru credinţele lui; el nu izbuteşte să fie un erou, adică un personaj tragic. Ca şi la Kant, ultima poziţie a lui e virtutea; iar virtutea închide întotdeauna un coeficient de tainică, intimă plăcere egoistă, care, chiar dacă suportă moartea, nu are în această moarte nimic din *jertfa resemnată*

a marilor tragedii metafizice. Judecat şi condamnat de apocalipsă — „şi îi voi scuipa pre ei din gura mea, pentru că au fost căldicei“ — Kant nu poate spune prea mult, desigur, frămîntării noastre netăgăduit apocaliptice. Dar, evident, asta se întîmplă din pricina marii deschizături dintre problematica noastră metafizică şi cea a epocii lui Kant, nicidecum din pricina lipsei unei asemenea preocupări la autorul celor trei *Critici*.

O a doua explicaţie aş vedea-o în faptul că filosoful de la Königsberg era şi profesor. Profesorii nu au inspirat niciodată prea multă simpatie şi încredere ca filosofi. De altfel, pînă la Kant, nici nu se prea văd profesori de filosofie care să fie în acelaşi timp şi gînditori puternici şi originali. Neîncrederea aceasta e, mai ales însă în ceea ce priveşte pe profesorii germani, şi altfel îndreptăţită: oricît de mare ar fi, principial, libertatea de gîndire în universităţile germane, există totuşi la profesori un fel de reţinere, care face ca aceştia să nu-şi spună niciodată *tot* gîndul. A fi profesor însemnează deci, pentru public, a gîndi cu reticenţe. Nu este însă cazul lui Kant. Acesta nu s-a înfăţişat niciodată ca filosof de catedră. Catedra era o meserie din care trăia. Preocupările lui filosofice erau însă o activitate cu totul separată. Aşa de separată încît s-ar putea spune că nici una din ideile cărţilor lui nu a format obiectul prelegerilor pe care le ţinea. Kant însuşi, de altfel, ţinea să tragă o linie de demarcaţie precisă între activitatea lui didactică şi cea de cercetător; fapt de care s-a şi prevalat în cunoscutul lui conflict cu Wöllner, ministrul lui Friedrich Wilhelm al II-lea, scriind că el nu face prelegeri decît după manuale, care sînt doară aprobate.

O a treia explicaţie, în sfîrşit, a acestei imagini cu totul deficiente a lui Kant trebuie căutată în momentul reactualizării lui. Este cunoscut că după o mare *vogue*, care mergea aşa de departe încît *Critica raţiunii pure* se găsea pînă şi pe masa de *toiletă* din apartamentele intime ale doamnelor vremii, Kant a dispărut cu totul din circulaţie, pentru a nu reapare decît în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. În acest moment însă, vîna metafizică a omenirii în genere era aşa de slabă, încît filosofia, care ajunsese aşa de jos încît trebuia să-şi scuze existenţa, nu mai îndrăznea să apară decît în cortegiul ştiinţei, aşa de atotputernică pe acea vreme, şi anume, numai în funcţiunea subalternă de a analiza instrumentul de cunoaştere al

acesteia. Kant, în cadrul unor preocupări gnoseologice însă, nu înseamnează decît *Critica rațiunii pure*. Nimic mai natural, deci, decît ca renașterea kantiană să nu se raporteze decît la epistemologia lui. Ceea ce explică și exagerările: pînă la 1908, la noi, Maiorescu mai că nu a trecut, în prelegerile lui asupra lui Kant, dincolo de *Estetica transcendentală*.

Așadar, aci, în asemenea împrejurări, oarecum exterioare operei înseși, trebuie căutată explicația pentru falsa imagine pe care o avem noi, în mod curent, despre Kant. Explicația, dar nu și justificarea. Căci imaginea aceasta justificată nu e.

Kant a fost, ca toți marii cugetători de altfel, preocupat în primul rînd de marile probleme ale *omului*. Prin urmare, nu filosof „de meserie", agățat de cine știe ce chestiuni tehnice, fie ele cît de cuprinzătoare; ci *om*, stînd critic în fața existenței și căutîndu-și locul de împăcare cu sine însuși. Poate că începuturile carierei lui să fi fost altele. El însuși vorbește o dată de interesul strict teoretic pe care întru început îl purta cercetărilor; de mîndria care se ridica în el față de această acțiune de „a cerceta" și „a ști"; de disprețul lui pentru plebea care nimic nu știe. Dar tot el mărturisește umil, cum cu vremea a învățat — de la Rousseau anume — să prețuiască pe om ca om și să-l cinstească. Iar pe această prețuire au prins rădăcini în el largile preocupări metafizice.

Chestiunea e, de altfel, cunoscută. Numai că necesitează anumite precizări. Se fundează, îndeobște, afirmația unor preocupări metafizice în activitatea cugetătoare a lui Kant pe doctrina „primatului rațiunii practice". Asta e foarte just; numai că nu e deloc clar ce înseamnează acest primat al rațiunii practice. Comentatorii sînt aproape unanimi în a opune rațiunea practică, valabilă în domeniul acțiunii, rațiunii speculative, valabilă în domeniul cunoașterii teoretice. Opunerea sau cel puțin deosebirea este perfect îndreptățită. Poate fi ea însă interpretată în sensul unei ierarhizări din care să iasă primatul rațiunii practice? Căci primat asta înseamnează: ierarhizare. Comentatorii cred că da. Căci, zic ei, atunci cînd Kant face să se oprească eforturile rațiunii speculative la hotarul sferei practice, asta nu e numai o limitare negativă a eforturilor

noastre teoretice, ci — mai mult — o declarație pozitivă *de suveranitate* a rațiunii practice. Putințele noastre de cunoaștere teoretică fiind incapabile să prindă atît conținutul ideal, cît și întîmplările reale dinăuntrul sferei moralității.

Dacă am rezumat complet și exact acest raționament — și credem că am făcut-o —, apoi e sigur că el nu poate lămuri chestiunea primatului rațiunii practice. Din el reiese că există două domenii de existență deosebite: cel al experienței sensibile și cel al acțiunii practice; și că fiecare din aceste domenii își are oarecum instrumentele lui: de o parte, rațiunea speculativă, de alta, rațiunea practică. De o ierarhizare a acestora nu poate fi însă vorba; căci, dacă rațiunea speculativă e inoperantă în domeniul acțiunii practice, apoi tot atît de inoperantă e rațiunea practică în domeniul cauzalității.

Dacă, eventual, o asemenea ierarhizare s-ar putea face, ea nu ar fi posibilă, socotesc eu, decît pe calea ocolită a cauzalității finale și eficiente, operație însă foarte complicată, și dubioasă ca rezultate pozitive. Impresia mea e însă că o asemenea ierarhizare nu se poate face și dintr-un alt motiv: anume, pentru că ar contrazice spiritul general al filosofiei lui Kant. Cred că nu mă înșel amintindu-mi că am cetit o dată, undeva, în Kant, o frază care m-a izbit prin asemănarea ei cu o afirmație din *Regulae ad directionem ingenii* a lui Descartes; ca și în Descartes, se spunea acolo că rațiunea omenească una e; și se adăuga: care se manifestă o dată ca gîndire teoretică și altă dată ca acțiune practică. Cele două feluri de rațiune nefiind, deci, decît două manifestări ale unei aceleiași rațiuni care există în noi, este clar că de o ierarhizare a lor nu poate fi vorba. „Primatul rațiunii practice" trebuie, ca atare, să aibă un alt interes.

Și el nu trebuie căutat așa departe. Dacă primatul presupune o ierarhizare — și noi altă posibilitate nu vedem —, atunci ierarhizarea aceasta trebuie căutată în *problematica* diverselor domenii de existență omenești. Există un domeniu al acțiunii practice, un domeniu al cercetării științifice, după cum există un domeniu al țelurilor. Fiecare din ele își are problemele ei proprii și speciale. *Problemele* acestea se pot ierarhiza, după însemnătatea lor. Iar însemnătatea aceasta se măsoară după un criteriu. Care?

Toate problemele acestea țin de filosofie. Dacă filosofia este o

activitate omenească unitară, urmărind un ţel, apoi desigur că ţelul acesta al filosofiei trebuie să fie şi criteriul de ierarhizare al problemelor filosofice. Întrebarea e: formează, pentru Kant, filosofia o asemenea activitate şi cu ce ţel?

Pentru răspuns, iată trei citate chiar din Kant:

Ce este filosofia? — *Weisheitslehre*, [...] *in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei;*[1]

sau:

was nützt Philosophie, wenn sie nicht die Mittel des Unterrichts des Menschen auf ihr wahres Bestes lenkt;[2]

şi:

Die grösste Angelegenheit des Menschen ist, zu wissen, wie er seine Stellung in der Schöpfung gehörig erfüllen und recht verstehe, was man sein muss, um Mensch zu sein.[3]

Dacă însă acestea sînt rosturile filosofiei, atunci este evident că ierarhizarea problemelor ei se face pornind de la semnificaţia şi nevoile moral-metafizice ale omului şi, în acest caz, primatul nu poate reveni decît raţiunii practice. Rezultă însă din expunerea noastră că nu primatul raţiunii practice dovedeşte existenţa preocupărilor metafizice la Kant; ci, dimpotrivă, existenţa acestor preocupări determină primatul raţiunii practice.

Iar cît despre existenţa acestor preocupări înseşi, ea e, după citatele noastre, un *fapt*. Care nu mai are nevoie de demonstraţie.

Dar mai rezultă din cele de mai sus că problematica raţiunii practice, nefiind de sine stătătoare, nu se poate înţelege decît în cadrul ei firesc: „rosturile omului în creaţiune". Care este, deci, după Kant, *problematica omului* — iată ce rămîne să cercetăm.

(2) Chiar punerea în problemă delimitează calitativ domeniul acestor preocupări. Căci Kant, care socotea ca un nonsens întrebarea: ce însuşiri *trebuie* să aibă un cerc, consideră problema omului ca esenţial deosebită atunci cînd se întreabă: cum *trebuie* să fii, ca să fii om?

Toate consideraţiile antropologice ale lui Kant pleacă de la o idee oarecum preconcepută: că omul ocupă în univers o poziţiune deosebită, şi anume proeminentă. Cercetările lui vor urmări, deci, să stabilească în ce constă această poziţie, căutînd să o deducă din elementele constitutive ale omului, prin care acesta se diferenţiază de restul existenţei.

Să încercăm, pentru început, a delimita aceste caractere diferenţiale. Este sigur, pe de o parte, că omul nu e una din existenţele lumii sensibile; şi anume, un animal, la fel, sub anumite raporturi, cu toate celelalte animale. Gnoseologic vorbind, un fenomen deci — el se deosebeşte totuşi, pe de altă parte, de celelalte existenţe fenomenale. Prin ce? Prin aceea că, întocmai ca *le roseau pensant* a lui Pascal, omul poate lua cunoştinţă de existenţa lui. O cunoştinţă care coboară aşa de adînc în esenţa lui însuşi încît — prin apercepţia pură, un fel de intuiţie intelectuală lăuntrică — ia contact cu ceea ce ar constitui lucrul în sine al fiinţei proprii. Astfel se descoperă omul în posesiunea unor anumite funcţiuni lăuntrice (forme, funcţiuni, activităţi pure), funcţiunile pure ale intelectului şi raţiunii. Pe care el, deci, le are, pe cînd celelalte animale — nu. Raţiunea lucrează însă în concepte şi reguli pe care şi le „face" oarecum singură. De unde urmează că omul gîndeşte după principii. Cum însă această facultate e proprie omului *ca întreg*, ea nu domină numai activitatea lui teoretică, ci şi pe cea practică; ceea ce ar însemna că omul nu numai că gîndeşte, dar şi lucrează după principii. Cu alte cuvinte: raţiunea dînd omului putinţa să-şi depăşească sensibilitatea şi să formuleze idei asupra a ceea ce e de folos întregii lui fiinţe, idei după care el îşi regulează activitatea, ne e îngăduit a spune că între toate fiinţele de pe pămînt, omul e singura vietate care posedă *facultatea de a-şi fixa singură ţeluri*. Iată, deci, unde stă deosebirea dintre om şi animal.

Deosebire. Dar şi superioritate? Asta, depinde. Căci dacă raţiunea ar fi dată omului ca să-i slujească în anumite împrejurări care la animal sînt slujite de instinct, atunci omul ar fi numai mai bine înzestrat decît animalul, nu însă şi esenţial superior acestuia. Aşa ar fi, de pildă, dacă omul ar întrebuinţa raţiunea la asigurarea unei bunăstări, unei fericiri personale, scop pe care, instinctiv, îl urmăresc şi animalele. Nu aceasta e însă funcţiunea raţiunii. Căci,

pe de o parte, ea nu ar putea asigura fericirea omului decît dacă ar fi atotştiutoare — ceea ce nu e cazul —, iar pe de alta, omul nu poate fi fericit, dat fiind că el — prin natura lui — nu se socoteşte niciodată definitiv satisfăcut. Ce rost are, atunci, prezenţa raţiunii? După Kant, unul singur: să zămislească, oarecum, fără nici un fel de intenţie, numai pentru sine, *o voinţă bună*. O voinţă a cărei valoare nu se măsoară pe succes, ci pe intenţie, ale cărei resorturi şi cadre nu sînt materiale, ci formale —, o voinţă al cărei principiu de acţiune poate deveni lege generală. Dacă e deci vorba a se căuta în ce constă superioritatea omului asupra animalului, atunci această superioritate nu poate consta decît în prezenţa voinţei bune.

Se pune întrebarea însă: în ce condiţii poate exista o asemenea voinţă ca îndreptar pentru acţiunile omeneşti? La care Kant răspunde indicînd două elemente hotărîtoare: omul să cunoască legea morală — principiul acestei voinţe bune —, căruia să i se simtă subordonat; şi omul să aibă putinţa de a i se supune voluntar.

Dacă omul cunoaşte legea morală? Căci legea aceasta, principiu formal şi în acelaşi timp funcţiune a raţiunii practice, există de totdeauna în orice fiinţă înzestrată cu raţiune practică. Iar bunul-simţ ne spune că orice om îi aude, în el, glasul. Desigur, nu avem de-a face cu o lege necesară, naturală. Dacă omul ar fi numai raţional, legea morală ar fi o funcţiune a raţiunii pure; acţiunile lui ar fi determinate în chip absolut şi toţi oamenii ar fi... sfinţi! Cum însă omul e şi altceva decît o fiinţă raţională, legea morală nu ia stringenţa unei legi naturale, ci numai pe aceea a unui imperativ; a unui imperativ categoric însă, dat fiind că scopurile după care se regulează acţiunile omeneşti nu sînt empirice, ci raţionale. Mai mult decît atît însă: legea morală nu ne e cunoscută numai ca o idee; ea e şi un fel de senzaţie lăuntrică — altceva decît un simţămînt provocat din afară; un fel de respect, de consideraţie pentru această lege, din care consideraţie decurge şi datoria de a o respecta. Iată deci: legea morală, care nu poate fi dovedită şi nici dedusă din experienţă, *există* — şi anume prin ea însăşi —, iar conştiinţa ei este un *fapt*; „singurul fapt al raţiunii pure".

Aşa fiind, omul *cunoaşte* legea şi *ştie* că trebuie să i se supună. Dar *poate* să o facă? Pentru asta se cer împlinite două condiţiuni: ca omul să fie în stare să se supună în genere unei astfel de legi şi să

aibă posibilitatea de a stabili în fiecare caz dat cum trebuie să se comporte. Această a doua condiţie e uşor de împlinit; căci dacă e greu să ştii ce îţi e ţie, personal, de folos, apoi e dimpotrivă foarte uşor să-ţi dai seama de ceea ce e datoria ta; şi anume, e de-ajuns să te întrebi: dacă acţiunea ta s-ar întîmpla nu în virtutea voinţei tale, ci ca o lege a naturii, tu însuţi făcînd parte din natură, ţi-ar conveni să se întîmple? Şi tot aşa de realizabilă e prima condiţie; căci de îndată ce legea morală e un fapt pe care îl constatăm ca existînd în noi, e de la sine înţeles că omul este — trebuie să fie — astfel făcut, încît să aibă în el şi putinţa de a fi virtuos, putinţa de a lupta împotriva a tot ceea ce contrazice această lege.

Iată dară: există în om o „voinţă bună" realizabilă — ca element şi de diferenţiere şi de ierarhizare a omului în lumea naturii. Omul e deosebit şi superior faţă de celelalte animale, pentru că el are putinţa de a acţiona după legi morale. Posibilitatea aceasta, facultatea aceasta a unei acţiuni morale, defineşte pe om însă nu numai prin excluziune — diferenţiindu-l de ceea ce e în jurul lui —, ci şi substanţial oarecum, îngăduind descoperirea unor calităţi lui intrinsece. Prima calitate specifică a omului, care se deduce din facultatea acţiunii morale, este cea de fiinţă *liberă*. Problema libertăţii e, desigur, destul de complicată. Căci, dacă acţiunile omeneşti se întîmplă în lumea sensibilă, ele stau sub legea cauzalităţii, care prin caracterul ei necesar exclude libertatea. Vrem, pentru a evita cauzalitatea, să urmărim aceste acţiuni în lumea inteligibilă? Asta ar fi o metodă. Numai că, în lumea inteligibilă nu se întîmplă nimic; „întîmplarea", evenimentul ţinînd, precum se ştie, de timp, spaţiu şi cauzalitate. Cum e dară? Să observăm, mai întîi, că libertatea, în sensul pozitiv (care e „un concept practic"), nu înseamnează putinţa de acţiune fără regulă, ci acţiune cu lege proprie. Aşa fiind, libertatea nu trebuie căutată în înşiruirea evenimentelor, ci în felul de comportare a subiectului de la care pleacă acţiunea; şi anume, a subiectului nu considerat ca fenomen, ci ca lucru în sine. Aşa pusă chestiunea libertăţii, ea se rezolvă relativ uşor: are omul o lege a lui proprie? Desigur; e legea morală; care există ca un fapt, de care sîntem conştienţi. Legea aceasta îi e impusă omului sau omul şi-o dă singur în chip liber? De bună seamă, şi-o dă singur; căci ea nu e o lege naturală, ci, după cum văzurăm, numai un imperativ; cu alte cuvinte,

proba că legea morală e dată omului de el însuşi, că, altfel vorbind, omul e liber, stă în faptul că omul poate şi să greşească. Iată, deci, problema libertăţii rezolvată. Libertate însemnează autonomie, iar omul e liber, pentru că e autonom; şi este autonom pentru că are în el legea morală, care nu e o lege propriu-zisă, ci numai un imperativ; chiar dacă categoric. Omul — fiinţă liberă — mai însemnează însă ceva: însemnează că omul nu e numai un animal cu raţiune tocmai pentru ca animalul din el să fie mai bine slujit, ci că el însuşi e *un început,* un centru de iradiaţie, izvor de acţiune (*selbstwirckende Ursache*) în lumea experienţei — *fiinţă morală* responsabilă de acţiunile ei.

Din această calitate de fiinţă morală, fiinţă liberă, a omului se poate deduce însă şi o alta, tot atît de esenţială pentru definirea lui. În adevăr: ca fiinţă omul face parte din lumea realităţii sensibile; ca fiinţă morală, liberă, ca voinţă pură, el se poate considera şi trebuie să se considere ca fiind un element al lumii inteligibile. Cum însă în această lume inteligibilă el nu există decît ca voinţă pură, urmează că numai realitatea voinţei pure ne poate lămuri asupra a ceea ce ar putea fi lucrul în sine. Din această voinţă pură nu pleacă însă decît o lege: legea morală. Să încercăm oare a deschide lumea lucrului în sine prin cheia legii morale? Nu vedem cum. Dar dacă legea morală nu ne poate deschide această poartă, noi avem totuşi acces în lumea inteligibilă; analizînd anume *natura* voinţei în genere. Şi iată cum.

Ce însemnează a voi? A voi pur şi simplu, nu însemnează nimic. O *stare* de voinţă pură, în sine, nu există. A voi însemnează a voi *ceva.* Iar acest *ceva* e, precum uşor se înţelege, singurul punct de contact al cunoştinţei noastre cu lumea inteligibilă. Ce este, deci, acest *ceva*? E clar: un scop. De unde urmează că *lumea inteligibilă este lumea scopurilor.* Foarte bine. Numai că, cu aceasta, nu sîntem încă prea lămuriţi. Căci ce sînt aceste scopuri? Scopurile şi le pune omul, ca fiinţă morală. Dacă şi le pune în această calitate a lui, atunci ele nu pot fi relative, ci absolute.*Absolute, adică necondiţionate. Dar dacă nu condiţionate, atunci ele nu pot fi ceva pozitiv, ci trebuie înţelese numai ca o îngrădire negativă. Iar dacă e să căutăm acestei definiri negative un sens, nu putem descoperi decît cel mult unul, că tot ce există faţă de şi în afară de om nu poate fi, pentru acţiunea lui, decît mijloc.

Omul, deci, ca ființă liberă, autonomă, este scop absolut; şi trebuie considerat ca atare *chiar şi de Dumnezeu*. Ca scop însă, omul trebuie să aibă o valoare. Valoarea se măsoară, într-un fel, pe preţ; atunci cînd i se poate stabili un echivalent. Valoarea omului nu se măsoară însă; ea e pur şi simplu demnitate. E de-ajuns, ca atare, să stai sub semnul legii morale, să fii om care să-ţi fi împlinit datoria — ca să ai demnitate, adică *egal* cu oricare alt om. Căci dacă omul e scop absolut, acţiunea unui ins faţă de altul nu poate fi îngăduită decît în măsura în care nu păgubeşte pe *om*. Toţi sîntem egali, pentru că toţi sîntem oameni (întru atît întru cît sîntem oameni); pentru că în nici un fel nu se poate deduce din natura omului — pentru unul dreptul de a porunci, pentru altul dreptul de a asculta.

Prin urmare: ce e omul? O ființă deosebită de orice animal, stînd deasupra oricărui animal; prin aceea că e o ființă *liberă*, *egală* cu oricare altă ființă liberă.

Asta e omul. Dar rosturile lui?

Omul este, precum văzurăm, un scop. Cum el există însă în natură, şi cum natura nu poate fi decît un sistem teleologic, omul devine scopul final al naturii. Se înţelege însă că nu poate fi vorba decît de om — ființa morală, el singur avînd scopul existenței sale în el însuşi. Omul însă ca ființă morală e voință pură şi deci centru dinamic, de acţiune; şi, ca atare, el însuşi trebuie să dea scopuri acţiunii sale. Care sînt; sau ce fel sînt aceste scopuri? Ca ființă a lumii sensibile, el îşi face scopuri din toate obiectele dorințelor sale. Dar aceste scopuri suferă două operaţiuni: de o parte, tendința spre unitate a omului unifică toate aceste scopuri în unul singur: fericirea; pe de altă parte, nevoia de a nu subzista decît ca ființă liberă, morală selectează din toate aceste scopuri numai pe cele care se încadrează în legea morală. Rezultatul acestei duble operaţiuni este binele, cu obiectul lui, bunul suprem. Bunul suprem e astfel un obiect impus omului de raţiunea practică, închizînd în el două elemente: unul formal, condiţiunile formale ale tuturor scopurilor, aşa cum *trebuie* să le avem, să fie ele (moralitatea-virtutea), altul material, ceea ce în fiecare scop pe care ni-l punem corespunde acelor condiţii formale (fericirea). Aşa fiind, legea morală nu exclude fericirea; nu o exclude cu atît mai mult cu cît ea, putînd fi şi iubită de om (legea morală e numai respectată!), fericirea e necesară la alegerea scopurilor noastre; dar dacă nu o exclude, totuşi o încercuieşte; căci fericirea

nu e ceea ce dorim noi, ci ceea ce dorim ca consecinţă a moralităţii; sau, cum s-ar spune altfel, obiectul acţiunii noastre nu e fericirea — *sondern die Würdigkeit glücklich zu sein*[4].

În bunul suprem virtutea şi fericirea se împreunează — virtutea fiind condiţia obiectivă a fericirii. Aşa înţelese lucrurile, bunul suprem se hipostaziază într-un fel de existenţă absolută. El nu mai poate fi scopul final al fiecăruia dintre noi, al unuia din noi, ci scopul final al *o m u l u i* în genere — *das höchste Weltbeste*[5]. Căci impus mie de legea morală, acest bun suprem ia proporţiile unui imperativ categoric al raţiunii practice în genere, care îmi impune ca acţiunile mele să concorde cu scopul final al întregii existenţe. De unde urmează că bunul suprem nu e şi nu poate fi un obiect al meu, eu ca fiinţă morală nestînd faţă de el decît sub semnul unei datorii: să contribuiesc la realizarea lui.

Aşadar:

Ce e omul?

O fiinţă liberă.

Care sînt rosturile lui?

Să realizeze supremul bine al lumii.

(3) O teorie filosofică nu are valoare şi, deci, nici nu poate fi judecată şi înţeleasă decît în cadrul unui sistem. Căci gîndirea în sistem, tinzînd deci la o imagine totală a realităţii, constituie însăşi esenţa filosofiei, căreia îi verifică şi caracterul ei subiectiv, şi tonalitatea ei de absolut. Preocupaţi să înlesnim cetitorului înţelegerea cît mai desăvîrşită a *Criticii raţiunii practice*, nu sîntem, prin urmare, interesaţi la cîtimea de adevăr pe care o cuprinde antropologia kantiană rezumată de noi în cele de mai sus, ci numai la exactitatea cu care vom fi izbutit să fixăm cadrul general în care se înscrie problema raţiunii practice. Asta şi explică de ce, în expunerea noastră, nu am subliniat — aşa cum bucuros ar fi făcut-o un antikantian — golurile acestei sinteze antropologice, dar nici nu am acoperit, explicîndu-le, aceste goluri, aşa cum dator s-ar fi simţit să o facă orice kantian care ţine la numele său (căci sînt şi de aceştia).

Cetitorul atent al textului care urmează în traducere va des-

coperi singur punctul în care problema raţiunii practice se înşurubează în metafizica criticistă. Ne revine nouă totuşi să scoatem în evidenţă cîteva din momentele moralei kantiene, care decurg cu necesitate din sistemul respectiv, stabilind astfel ce anume e *obligat* în soluţionarea problemelor raţiunii practice.

Consideraţiile kantiene în legătură cu problema morală sînt dominate în chip statornic de o atitudine preconcepută. Autorul lor nu pleacă, simplu, de la o anumită realitate, pe care să încerce a o surprinde în liniile ei esenţiale şi a o formula; ci, dimpotrivă, îşi pune din capul locului o întrebare de natură a fixa nu numai cadrul, dar şi criteriul de selecţionare a datelor judecăţii sale. El nu se întreabă, pur şi simplu, ce e moralitatea, care e legea morală, ci cum trebuie să fie, ce condiţii trebuie să împlinească legea morală pentru ca să poată fi acceptată ca atare. Dacă această atitudine metodică e îndreptăţită sau nu, fecundă sau nu, asta e o altă chestiune. Fapt e însă că adoptarea acestei atitudini devine hotărîtoare pentru întreaga desfăşurare a sistemului raţiunii practice. Kant crede că etica trebuie să fie fundată ca ştiinţă capabilă de afirmaţiuni apodictice; şi, ca atare, socoteşte că legea morală trebuie să aibă o valabilitate şi eternă, şi generală; pentru totdeauna şi pentru toate fiinţele raţionale. Aşa fiind, preocuparea lui este să înlăture din consideraţiile sale teoretice toate elementele de caducitate. Asta explică şi caracterul oarecum negativ al construcţiei sale, străbătută statornic de propoziţii ca: „nu poate să fie...", „nu trebuie să fie..." ş.a.m.d.

Ceea ce trebuie salvat fiind, deci apodicticitatea afirmaţiilor etice, consideraţiile acestea urmează să-şi asigure: pe de o parte, o metodă apriorică, pe de alta, o poziţie necondiţionată, absolută. Ce trebuie evitat? E clar: orice atingere cu etica materială a bunurilor. O dată această indicaţie metodică stabilită, desfăşurarea sistemului se face oarecum de la sine.

Afirmaţiile moralei trebuind să fie necesare, *Critica raţiunii practice* va trebui să ocolească cu grijă metodele empiric-inductive care nu pot duce decît la încheieri lipsite de certitudine logică. Morala nu poate întrebuinţa decît drumuri dialectice, pornind de la

principii, şi construind cu ajutorul ideilor edificiul de aramă al lumii etice.

Asemenea afirmaţii nefiind însă posibile decît dacă îşi caută valabilitatea numai în domeniul fiinţelor raţionale, morala kantiană va înlătura cu grijă toate datele pornind din nevoile fireşti ale organismului omenesc, ca unele ce nu pot duce decît cel mult la teoretizarea unui egoism instinctual.

Pentru motive apropiate, ea va trebui să respingă punctele de vedere înrudite cu hedonismul, comandamentul ei fiind să urmărească stabilirea de valori morale absolute, valabile pentru toţi nu în virtutea unui consens al totalităţii indivizilor, ci în virtutea caracterului lor absolut — o transcendenţă metafizică a valorilor morale deci.

Pe ce se sprijină aprecierea acţiunilor în etica materială a bunurilor? Pe succes? Raţiunea practică va institui *intenţia* ca măsură adevărată a acţiunii morale, singura cale de a pune bunurile eticii la adăpost de lumea contingenţelor şi de incertitudinile ei.

Şi, tot astfel, se va căuta să se aşeze moralitatea voinţei ca ţel al eforturilor şi ideal al realizărilor noastre etice, legitatea acţiunii la care ajunge etica empirică nefiind decît o calitate oarecum exterioară acţiunii şi depinzînd adesea de momente care nu au nimic de-a face cu acţiunea morală ca atare.

De ce toate astea? Pentru că acţiunea morală trebuie să asigure omului acea demnitate de care aminteam în alt loc şi care nu e numai trăsătura definitorie, ci şi raţiunea de a fi, justificarea omului ca om, pe cînd etica anterioară criticismului nu poate duce decît la punerea persoanei omului în slujba dorinţelor sale.

Primejdie gravă, căci a sta în slujba dorinţelor tale înseamnă, foarte uşor, a sta în slujba a altceva decît tu însuţi; pentru că, oricît dorinţele ar fi *ale tale*, ele nu sînt mai puţin dorinţe, riscînd să te pună sub o lege care nu e a ta. Omul însă trebuie să aibă o lege a lui, adică omul trebuie să fie autonom; autonomia fiind singura cale care duce spre libertate. Iar omul sau e liber, sau nu e om!

E clar deci. Legea morală nu e un principiu regulativ pe care noi să-l *descoperim* în orice acţiune omenească printr-o operaţie

analoagă cu aceea prin care am descoperi, de pildă, legea gravităţii universale în fiecare piatră care cade; ci un principiu pe care noi îl *deducem* din natura omului şi pe care îl aşezăm ca normă, ca măsură pentru toate acţiunile noastre. Nu poţi să fii om cu adevărat, decît dacă te valorifici ca obiect al lumii inteligibile. Nu faci parte din această lume, decît ca voinţă pură. Legea morală va fi deci un principiu regulativ *formal*, care să îndestuleze cele două postulate ale omului ca fiinţă inteligibilă: libertatea şi egalitatea.

...Asupra sistemului raţiunii practice grevează toate ipotecile antropologiei kantiene.

(4) O carte poate fi cercetată în două feluri: în ea însăşi şi în raport cu cetitorul. Cercetată în ea însăşi, ea poate fi bună sau proastă; după seriozitatea şi disciplina metodei, după onestitatea, adîncimea şi originalitatea cugetării. Cercetată în raport cu cetitorul, o carte poate fi adevărată sau falsă; după *distanţa* dintre ea şi cetitor. O carte proastă e, ca atare, întotdeauna falsă. Adevărată neputînd fi decît una bună. Dar dacă adevărul e în funcţie de distanţă, e iarăşi evident că nu orice carte bună e şi adevărată. Căci distanţă însemnează afinitate electivă. Principial, o carte e cu atît mai depărtată de noi — şi deci cu atît mai falsă —, cu cît e mai veche. Între altele, şi pentru faptul că noi nu mai putem înţelege pe cei vechi. (Sînt sigur, de pildă, că imaginea pe care ne-o facem noi de *Elementele* lui Euclid diferă esenţial de cea a grecilor din acea vreme). Dacă ar exista o evoluţie spirituală şi dacă această evoluţie ar fi lineară — aşa cum şi-o închipuie pozitivismul —, afirmaţia noastră de mai sus ar fi nu numai principial, ci absolut valabilă. Morfologia stabileşte însă analogii structurale între diferitele faze ale istoriei şi, în acest caz, distanţa de la o carte la noi nu se mai măsoară pe distanţa în timp de la autor la noi. Ci altfel: o carte — ca şi orice bun al culturii de altfel — este expresia unei structuri spirituale. Există analogii între structura din care a ieşit cartea şi cea a noastră, cartea ne e aproape; ea e adevărată. Nu există, ea e falsă. Adevăr şi fals însă sînt, precum uşor se poate observa, nu calităţi absolute, ci *cantităţi*: mai adevărat, adevărat, mai puţin adevărat; mai

puţin fals sau fals. Aşa fiind, pentru mine Platon poate fi mai adevărat — pentru că e mai aproape — decît Descartes, Dionisie Areopagitul decît Baalschem. Cum se comportă, sub această perspectivă, faţă de noi, *Critica raţiunii practice* ?

Morala kantiană se organizează în jurul a două centre de polarizare: libertate şi datorie. Libertatea şi datoria însă nu definesc încă — prin ele însele numai — un sistem. Ele pot să fie concepte direct legate de o structură individualistă, dar pot fi şi altceva. Datoria poate închide, de pildă, ideea de transcendenţă. Iar pe de altă parte există, dacă nu altceva, cel puţin un concept creştin de libertate. Libertatea creştină, care nu are nimic cu autonomia, care, odihnind în teonomie, ignorează autonomia ca şi heteronomia, categorii *juridice*, care nu-şi au nici un rost într-un domeniu de esenţă strict spirituală. O libertate care e *libertate în iubire* şi care presupune organismul mistic al comunităţii de dragoste. Fundată sau nu, clară sau confuză, libertatea aceasta care nu e a individului ca atare, ci un reflex în individ numai în măsura în care acesta *participă* la o colectivitate, este un fapt. Aşa că, în adevăr, libertatea prin ea însăşi, ca şi datoria, nu poate fi definitorie pentru un sistem. Ca să ştim ce anume caracterizează morala kantiană, va trebui să ne dăm seama de natura libertăţii kantiene. Şi nu e greu de spus, libertatea aceasta e de esenţă pur individualistă. Şi prin originea ei, şi prin funcţiunea ei. Omul e liber pentru că e om, pentru că e un scop în sine care nu poate fi considerat altfel nici chiar de Dumnezeu; omul e o fiinţă aşa de sine stătătoare încît, în faţa lui, la limitele lui se opreşte chiar puterea lui Dumnezeu. Consecinţele acestui punct de vedere se fac sensibile chiar în *Critica raţiunii practice*: pînă la sfîrşit, viaţa nu are alt scop decît... libera împlinire a datoriei. Ce înseamnă pentru om însă această liberă împlinire a datoriei, cum se răsfrînge ea asupra lui, dacă îl amplifică sau îl închirceşte, e o chestiune care pentru morala kantiană nu interesează. Căci spiritul libertar al veacului al XVIII-lea creează în Kant, printr-o stranie împerechere cu asprul simţ de datorie al vechii Prusii de Răsărit, un eroism inuman, lipsit de orice sens metafizic, zămislitor al unei tragedii omeneşti artificiale şi formale, dar nu mai puţin tragedie real

suferită. Istoriceşte, atitudinea aceasta nu e nouă. O cunoaştem, dacă nu de mai departe, de la Addison: *wir wollen, mein lieber Lucilius, dem Glücke selbst die Würdigkeit vorziehen es zu besitzen*[6]. Pe vremuri, asta se numea stoicism. La Kant e ceva mai mult sau altceva. E consecinţa logic firească, dar omeneşte absurdă, a omului-scop-de-sine-stătător-al-creaţiunii care sfîrşeşte prin a înlocui pe Dumnezeu. Dar un biet Dumnezeu trist şi tragic, căruia i se refuză dreptul la bucurie. Căci, pentru morala kantiană, construirea unui domeniu al scopurilor este considerată ca bunul suprem pămîntesc, chiar dacă sub stăpînirea lui omul nu ar face decît să sufere. E sublim şi absurd; pînă la ridicol. Căci a identifica fericirea şi bucuria cu virtutea înseamnează a crea un eroism lipsit de sens. A dispreţui bucuria şi norocul e, desigur, un act de eroism, şi încă unul admirabil. Dar eroismul acesta are o limită: ca să nu fie lipsit de sens, e nevoie să existe totuşi o sferă de existenţe în care suferinţa omului să se valorifice, în care el, adică, să fie fericit tocmai în baza suferinţei lui. Aşa ceva nu există însă în morala kantiană şi de aci şi absurditatea eroismului criticist.

Să nu insistăm însă prea mult. Căci nu e vorba aci de o critică a acestui sistem, ci numai de o definire istorică a lui, cu alte cuvinte, de o încadrare a lui în timp. Iar elementele desprinse pînă aci sînt suficiente pentru o asemenea operaţie. Aşadar: libertate, datorie, egalitate, iar pe deasupra tuturor, puterea raţiunii. Asta înseamnează: Descartes, Rousseau, Luther. Adică: Raţionalism, Individualism, Protestantism, *Aufklärung*.

Iar asta spune tot. Activ la sfîrşitul veacului al XVIII-lea, Kant e omul timpului său. Dar nu în sensul revoluţionar, ci... sistematic. Eu ştiu că la un moment dat, în secolul trecut, Kant a devenit din nou steag de luptă. S-a strigat: „Înapoi la Kant!" şi au fost destui care să audă acest strigăt de raliere. Era însă numai o falsă perspectivă, a cărei singură explicaţie e sărăcia metafizică a epocii. Pentru veacul al XIX-lea, Kant nu mai putea fi un maestru deschizător de drumuri. Asta s-a şi văzut: ceea ce ar fi fost să fie o mare reînnoire metafizică a rămas închircită în hotarele unei activităţi exegetice. Nu se putea altfel. Am spus-o şi altă dată — şi în repetate rînduri — şi sînt

bucuros să o spun şi aci: Kant nu este un deschizător de drumuri noi. Ceea ce e socotit în manualele de istorie a filosofiei drept consecinţă a criticismului — idealismul german e de fapt o mişcare metafizică fundamental nouă, care *tehniceşte numai* se leagă cu filosofia kantiană. Ca esenţă şi orientare fiind însă cu totul altceva. E firesc. Căci Kant e aplecat asupra trecutului; asupra veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea; şi ca fiinţă omenească, şi ca cercetător; el dă o sinteză nouă a întregului material; dacă voiţi, chiar o sinteză de geniu; dar o sinteză a unui material *vechi*, atît în ce priveşte plămada omenească, cît şi în ceea ce se leagă cu materialul ştiinţific.

Viitorul? Nu e nici măcar o cetate cu porţile închise. E mai rău. Pentru el nu există. Nici nu-l bănuieşte măcar. Comparaţi-l, vă rog, nu cu Herder, care oricum e mai tînăr decît el şi ar putea fi prezumat ca făcînd parte dintr-o nouă generaţie; dar cu Haman, cu încîlcitul, colţurosul, furtunaticul şi confuzul Haman, şi veţi înţelege că în epoca aceea existau deja elemente în baza cărora viitorul putea fi bănuit. Ca să-l bănuieşti însă, trebuia să fii *om nou*. Şi Kant nu a fost.

Iată de ce cartea lui nu poate fi adevărată: e departe de noi, orientată spre un trecut care nici structural nu mai este al nostru.

Dar dacă nu e adevărată, *Critica raţiunii practice* e o carte bună. Cine vrea să ştie ce înseamnează a filosofa, cine vrea să înveţe a filosofa — să o cetească; neapărat.

[*1934*]

NOTA EDIȚIEI

În ultimii ani, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran și Mircea Eliade se manifestă tot mai hotărît în cultura română, de data aceasta ca un grup, integrat unei școli filosofice, cea a lui Nae Ionescu.

În împrejurările culturale actuale, cunoașterea cît mai amplă și mai adecvată a șefului de școală se impune cu deosebită acuitate. Chiar de-ar fi și numai pentru magia exercitată asupra unor personalități de seamă ale culturii noastre, Profesorul metafizician și logician trebuie cunoscut; ceva mai mult, acum, cînd „școlarii“ au dat seamă de ideile ce le-au adus pe lume și i-au stăpînit, gîndul celui ce i-a ispitit, i-a neliniștit metafizic, i-a respins (în primul moment; era o probă a încercării), i-a strunit sau le-a pus aripi, trebuie el însuși cunoscut. Trebuie cunoscut atît întrucît a modelat gîndul celorlalți, cît și întrucît își are el însuși o identitate proprie și o forță irezistibilă de a-l modela pe al cîtorva, trebuie pus în lumina tiparului, la îndemîna cititorului de azi, îndeosebi a celui tînăr.

Culegerea de față a fost concepută complementar cursurilor de metafizică și de logică ținute de Nae Ionescu. De aceea, au fost reținute, din vasta sa publicistică, numai texte reprezentative de filosofie generală, care îmbogățesc cunoașterea Profesorului filosof și logician. N-au fost reținute cronicile la diverse lucrări de filosofie românească sau universală și nici publicistica privitoare la viața filosofică, la învățămîntul filosofic etc.

Așadar, se reunesc pentru întîia oară teza de doctorat în filosofie, *Die Logistik als Versuch einer neuer Begründung der Mathe-*

matik, susținută în primăvara lui 1919 la München, lecția inaugurală *Funcțiunea epistemologică a iubirii*, o serie de studii, articole sau prefețe, scrise de-a lungul a două decenii.

Teza de doctorat a lui Nae Ionescu a generat o polemică în presa vremii, punîndu-se la îndoială existența ei și deci a titlului de doctor în filosofie. Publicată în 1943 în limba germană în anuarul „Izvoare de filosofie", ea este acum pentru întîia oară tradusă în limba română de Alexandru Surdu.

Textele au fost grupate în ordinea cronologică a elaborării lor, spre a marca astfel o continuitate. Este totuși mai degrabă un timp rotitor decît unul rostitor (cu conceptele lui Constantin Noica), întrucît n-avem de-a face cu o adîncire a problematicii, cu o concreștere a gîndului filosofic. O pătrundere mai adîncă a conținutului se poate dobîndi prin necesara corelare cu gîndul desfășurat prin cursurile predate de Profesor.

Titlul culegerii, dacă nu stîrnește o „neliniște metafizică", încearcă să marcheze o căutare, o delimitare într-un întins cîmp filosofic, de la metafizică sau epistemologie, la logică sau chiar filosofie socială. Cititorul îl poate lua numai ca o sugestie, cum ar mai fi putut citi „În luptă cu Ideea", „Filosofia — chemare către Absolut", „Filosofia — stare de echilibru cu Cosmosul" ș.a., cum același cititor poate să-i dea un altul.

Notele autorului sînt marcate în text cu asterisc și sînt trecute în subsolul paginii. Notele editorului au fost însemnate cu cifre arabe; spre a nu asocia în chip necesar, prin pagină, gîndul autorului și informația editorului, ele sînt grupate la sfîrșitul culegerii.

Traducerea citatelor aparține Mădălinei Diaconu.

La transcrierea textelor am aplicat normele ortografice în vigoare, dar, pentru a reuși o mai bună comuniune spirituală a cititorului cu autorul sau pentru a pătrunde și prin haina lingvistică către gîndul filosofic al lui Nae Ionescu, am păstrat cîteva forme de limbă proprii (științistă, vecinică, apanagiu etc.) și chiar dublete (a ceti — a citi, contimporan — contemporan etc.).

MARIN DIACONU

NOTE

LOGISTICA — ÎNCERCARE A UNEI NOI FUNDAMENTĂRI A MATEMATICII

Teză de doctorat în filosofie, redactată în limba germană, cu titlul *Die Logistik als Versuch einer neuer Begründung der Mathematik*, susținută cu profesorul Clemens Baümker, la Universitatea din München, în 3 aprilie 1919.

Textul, pregătit pentru tipar încă din 1916, a fost editat postum de Constantin Floru, Constantin Noica și Mircea Vulcănescu în: „Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte", II, 1943, București, Ed. „Bucovina" I.E. Torouțiu, 1944, p. 1-52.

În culegerea de față se publică pentru prima oară în traducere.

1 „Necesitatea lor din concepția unei forme de ordin exterior." (Engl.).

2 „Caracterele sînt lucruri pe care și le exprimă între ele toate celelalte relații, iar desprinderea lor este cu atît mai ușoară cu cît le este și perceperea." (Lat.).

3 „Artă combinatoare (complexă)..., aceasta este știința, în care se tratează despre forma lucrurilor sau despre formulele lor în univers, este vorba de calitate în genere... și se distinge de Algebră, care acționează cu formule într-o cantitate aplicată (≑ despre cele asemenea ca și despre cele neasemenea, de cele egale, ca și de cele inegale)." (Lat.).

4 „Aplecarea spiritului asupra unor probleme de ordin concret și particular." (Fr.).

5 „Singurele obiecte ale cunoaşterii." (Engl.).

6 „Orice cunoaştere trebuie să fie recunoaştere, cu riscul simplei amăgiri; aritmetica trebuie să fie descoperită în exact acelaşi sens în care Columb a descoperit Indiile de Vest, iar noi nu creăm numere mai mult decît i-a creat el pe indieni. Numărul 2 nu este pur mental, ci este o entitate care poate fi gîndită. Orice poate fi gîndit despre natura sa este o condiţie, iar nu un rezultat al faptului de a fi fost gîndit." (Engl.).

7 „Se poate spune... că unele enunţuri sînt adevărate şi altele false, la fel cum unii trandafiri sînt roşii şi alţii albi; această convingere este o anumită atitudine faţă de enunţuri, care este numită cunoaştere atunci cînd sînt adevărate, eroare cînd sînt false." (Engl.).

8 „Astfel, analogia cu trandafirii roşii şi albi pare să exprime, pînă la urmă, chestiunea cît mai adecvat posibil. Ce este adevărul şi ce este falsitatea trebuie doar să presupunem, întrucît ambele par incapabile de a fi analizate. Iar în ce priveşte preferinţa pe care majoritatea — atît timp cît nu sînt hărţuiţi de instanţe judecătoreşti — o simt în favoarea propoziţiilor adevărate, aceasta trebuie să se bazeze aparent pe o ultimă propoziţie etică: «Este bine să crezi în propoziţii adevărate şi rău să crezi în cele false»." (Engl.).

9 „Ştiinţa tuturor obiectelor reale şi ideale, posibile şi imposibile." (Fr.).

10 „Cea mai frumoasă descoperire a lui Boole." (Fr.).

11 „Dacă luăm în considerare extensiunea pură, clasa noastră e definită prin enumerarea tuturor termenilor ei, iar această metodă nu ne va permite să avem de-a face, aşa cum face logica simbolică, cu clase infinite." (Engl.).

12 „Logica algoritmică, adică în definitv logica exactă şi riguroasă, nu poate fi bazată pe considerarea confuză şi vagă a comprehensiunii; ea n-a reuşit să se constituie decît o dată cu Boole, pentru că el a întemeiat-o pe considerarea exclusivă a extensiunii, singura susceptibilă de o tratare matematică." (Fr.).

13 „Un număr este... o clasă de clase similare." (Engl.).

14 „A da una sau mai multe relaţii logice conţinîndu-l pe *x* şi

astfel încît, fiind dat un element y, să fie posibil să se afirme sau să se nege relaţia $x = y$." (Fr.).

15 „Definiţiile nu intră în subiectul nostru, ci sînt — strict vorbind — simple convenienţe tipografice." (Engl.).

16 „1. Definiţie nominală $x = a$, unde a este o expresie formată din elemente deja cunoscute. 2. Definiţie prin postulate: atunci cînd nu ştim sau nu vrem să definim nominal, grupul x este definit cu ajutorul relaţiilor logice dintre x-uri. 3. Definiţie prin abstracţie: definim prin abstracţie o operaţie f cînd spunem la ce clasă a e aplicabilă ea şi cînd x fiind un element oarecare al lui a, stabilim care sînt valorile lui y din a, astfel încît $f(y) = f(x)$." (Fr.).

17 „Constantele logice sînt, toate, noţiuni definibile în următorii termeni: implicaţia, relaţia dintre un termen şi clasa al cărei membru este, noţiunea de astfel încît, noţiunea de relaţie şi alte noţiuni asemănătoare pot fi incluse în noţiunea generală de propoziţii avînd forma de mai sus." (Engl.).

18 „Enunţ formal." (Engl.).

19 „Un anumit eşec al formalismului în general." (Engl.).

20 „Matematica pură este clasa tuturor propoziţiilor de forma p implică q." (Engl.).

21 „Se va arăta că orice ar fi fost privit în trecut drept matematică pură este inclus în definiţia noastră şi că orice altceva este inclus posedă acele semne prin care matematica este de obicei, deşi în mod vag, distinsă de alte discipline." (Engl.).

22 „A înţelege partida este cu totul altceva: înseamnă a şti de ce jucătorul avansează o anumită piesă mai degrabă decît o alta, pe care ar fi putut-o mişca fără a încălca regulile jocului. Înseamnă a sesiza raţiunea intimă care face din această serie de mutări succesive un fel de întreg organizat." (Fr.).

23 „Se vede că este centenarul morţii lui Kant!" (Fr.).

COMENTARII LA UN CAZ DE INTRANZIENȚĂ A CONCEPTELOR MATEMATICE

Publicat în: „Gazeta matematică", vol. XXVII, nr. 6, februarie 1922, p. 185-193; nr. 8, aprilie 1922, p. 265-272, cu semnătura: Nicolae Ionescu.

1 „În teoria paralelelor nu ne aflăm acum mai departe decît era Euclid. Aceasta este «latura ruşinoasă» a matematicii, care, mai devreme sau mai tîrziu, trebuie să adopte o cu totul altă formă." (Germ.).

2 „Definiția şi proprietățile liniei drepte, ca şi cele ale liniilor paralele, reprezintă dificultatea şi, pentru a spune astfel, scandalul elementelor geometriei." (Fr.).

3 „Există neapărat numai imagini complexe ale spațiului euclidian în legătură cu care ea («matematica noneuclidiană») e valabilă, nu ale unei spațialități configurate în genere altfel." (Germ.).

4 „Convingerea mea că nu putem întemeia complet a priori geometria a devenit, pe cît se poate, şi mai solidă." (Germ.).

5 „Experiența a fost recunoscută ca sursă a noțiunilor noastre geometrice." (Germ.).

6 „Demonstrația acestui fapt este extrem de incomodă şi vă mărturisesc că n-am reuşit încă s-o găsesc pe deplin." (Fr.).

7 „Realitatea însăşi, datul este determinație a gîndirii şi în ultimă instanță realizare a gîndirii pure." (Germ.).

8 „Ea («simpla matematică») nu are totuşi ca matematică pură sau liberă în genere sarcina de a întîlni ea însăşi determinații, chiar şi în modul cel mai general, despre existență, ci de a dezvolta

metodele din toate punctele de vedere, care pot fi apoi folositoare, pentru determinarea existenţei unei alte ştiinţe, a fizicii." (Germ.).

FUNCŢIUNEA EPISTEMOLOGICĂ A IUBIRII

Lecţie inaugurală, rostită în toamna anului 1919 la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti; de la 1 ianuarie 1920 Nae Ionescu este numit asistent la Catedra de Logică şi Teoria cunoştinţei, a profesorului C. Rădulescu-Motru.

Publicat în: „Izvoare de filosofie. Culegere de studii şi texte", I, 1942, Bucureşti, Ed. „Bucovina" I. E. Torouţiu, 1942, p. 1-17.

În revistă se menţionează: „Sfirşitul s-a pierdut".

1 „Aceasta este aşadar natura Iubirii: ea răpeşte lucrurile spre frumuseţe, iar pe cele urîte le face asemenea celor frumoase" (Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau banchetul lui Platon*. Trad. de Sorin Ionescu (Nina Façon). Bucureşti, Ed. „Bucovina" I. E. Torouţiu, 1942, p. 10).

DESCARTES —
PĂRINTE AL DEMOCRATISMULUI CONTEMPORAN

Publicat în: „Ideea Europeană", an II, nr. 66, 8-15 mai 1921, p. 1, 2, sub semnătura: Nicolae Ionescu.

DE LA GALILEI LA EINSTEIN

Conferinţă rostită la 8 decembrie 1921, în ciclul organizat de revista „Ideea Europeană", sub auspiciile Societăţii Române de Filosofie.

Publicat în rezumat în: „Ideea Europeană", an III, nr. 81, 4-11

decembrie 1921, p. 3 (rubrica Conferinţele „Ideii Europene"), sub semnătura: Nicolae C. Ionescu.

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

Scris în 1921.

Publicat în almanahul „România Jună. MDCCCLXXI-MCMXXI. Cartea semicentenarului". Bucureşti, Impr. Fundaţiei Culturale „Principele Carol", [1925] p. 121-123, sub semnătura: Niculae Ionescu.

ÉMILE BOUTROUX

Publicat în „Ideea Europeană", an III, nr. 86, 12-19 februarie 1922, p. 3, sub pseudonimul M. Tonca.

Fragmentul cules cu cursive reprezintă o notă, fără titlu, apărută tot în „Ideea Europeană", an III, nr. 81, 4-11 decembrie 1921, p. 3 (rubrica Însemnări), sub semnătura T.

IDEILE

Publicat în: „Calendarul Povestirii", almanah editat de „Ideea Europeană", 1923, p. 5. Nesemnat.

Nae Ionescu era cronicarul filosof al revistei „Ideea Europeană"; de asemeni, stilul este naeionescian.

SINDICALISMUL

Conferinţă rostită în ziua de 11 martie 1923, la Fundaţia Universitară „Carol I" din Bucureşti, în ciclul consacrat doctrinelor partidelor politice, organizat de Institutul Social Român.

Publicat în: vol. colectiv *Doctrinele partidelor politice. 19 prelegeri organizate de Institutul Social Român.* Bucureşti, Ed. Cultura Naţională, (1923), p. 173-185.

NOTĂ ASUPRA UNEI NOI CLASE DE JUDECĂŢI

Publicat în: „Revista de filosofie", vol. IX, nr. 2, iulie-august-septembrie 1923, p. 98-99, sub semnătura: N. Ionescu.

1 În acelaşi număr al „Revistei de filosofie", Octav Onicescu semnează articolul *Filosofie ştiinţifică* (p. 88-98).
2 Nu a mai revenit.

INDIVIDUALISMUL ENGLEZ

Publicat în: „Gîndirea", an IV, nr. 2, noiembrie 1924, p. 33-37.
Republicat ca *Cuvînt introductiv* la Herbert Spencer, *Individul împotriva statului.* Trad. de I. Olimpiu Ştefanovici-Svensck, Bucureşti, Ed. Cultura Naţională, 1924, p. V-XV (Colecţia Biblioteca politică).

1 „Eu într-adevăr în *Evanghelie* nu aş crede şi nici autoritatea bisericii catolice nu m-ar convinge". (Lat.).

FILOSOFIA CONTIMPORANĂ

Răspuns la o anchetă cu acest titlu, publicat în: „Societatea de mîine", an III, nr. 16, 18 aprilie 1926, p. 298-299.

1 Înclinaţie spre melancolie, spre visare, dar şi spre exaltare. (Germ.). Expresia preferată a lui Nae Ionescu.

KEYSERLING

Publicat în: „Cuvîntul", an III, nr. 688, 18 februarie 1927, p. 1. Reluat în vol. *Roza vînturilor. 1926-1933*. Culegere îngrijită de Mircea Eliade. Bucureşti, Ed. „Cultura Naţională", 1937, p. 289-392 (reeditare: Bucureşti, Ed. „Roza vînturilor", 1990).

JUXTA CRUCEM

Publicat în: „Gîndirea" an VII, nr. 4, aprilie 1927, p. 121-124. Republicat în vol. *Roza vînturilor*, ed. cit. supra, p. 392-402.

În formă restrînsă, cu titlul *Pascalia*, a fost publicat în: „Ideea Europeană", an I, nr. 38, 4-11 aprilie 1920, p. 1, 2, sub semnătura: Mihai Tonca.

NOTĂ INTRODUCTIVĂ ASUPRA RAŢIUNII PRACTICE

Publicat în vol. Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*. În româneşte de Dumitru Cristian Amzăr şi Raul Vişan. Bucureşti, Ed. Institutului Social Român, 1934, p. XIII-XXXII.

Prefaţa lui Nae Ionescu a generat o polemică între I. Brucăr şi Mircea Vulcănescu, purtată în paginile „Revistei de filosofie" (1934).

1 „Teorie a înţelepciunii,... în sensul în care înţelegeau anticii cuvîntul, la care ea era o trimitere la conceptul în care puneau binele suprem şi la comportamentul prin care poate fi dobîndit." (Germ.).

2 „...la ce serveşte filosofia dacă nu dirijează mijloacele

învăţăturii omului către optimismul lui real". (Germ.).

3 „Cea mai mare problemă a omului este de a şti cum îşi poate ocupa cum se cuvine locul în creaţie şi să înţeleagă corect ce trebuie să fie pentru a fi om." (Germ.).

4 „Ci demnitatea de a fi fericit." (Germ.).

5 „Binele suprem al lumii." (Germ.).

6 „Vrem, dragul meu Lucilius, să preferăm fericirii înseşi demnitatea de a o poseda." (Germ.).

CUPRINS





„Nae Ionescu n-a fost un filosof de catedră şi viaţa şi învăţătura lui nu trebuiesc privite didactic, ci ca eforturi ale unui om viu. Ca om viu va trebui să surprindem secretul atitudinii lui în existenţă, care să ni-l restituie întreg, dincolo de toate metamorfozele lui aparente.

Dacă ne situăm pe acest plan, desluşim că, de-a lungul întregii lui vieţi, stă parcă o perpetuă ispită de a cunoaşte, atitudine pe care unul din discipolii lui a numit-o **tăcere descriptivă** şi pe care eu aş numi-o, dintr-un alt unghi, **tentaţia luciferică**, iscodirea posibilului închis în lucruri, adică împingerea lucrurilor la extrema lor limită de rezistenţă, trecerea lor de la ceea ce sînt la ce pot fi ori nu pot ca să nu fie. Ispită de logician, desigur, dar de logician la pînda vieţii!"

MIRCEA VULCĂNESCU



20000

I S B N 973 - 9132 - 56 - 1

LEI 350